Class 234.2 S Book G997
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK V.1

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

3 DEC 926

OTTO HARRASSOWITZ BUCHHANDLUNG

PISTIS

EN UNDERSÖKNING BETRÄFFANDE BRUKET OCH BETYDELSEN AV ΠΙΣΤΙΣ OCH DÄRMED BESLÄKTADE ORD I DET HELLENISTISKA TIDEVARVETS RELIGIONER

I

HELLENISMEN OCH SENJUDENDOMEN

AKADEMISK AVHANDLING

som med tillstånd av Filosofiska fakulteten vid Helsingfors Universitet framställes till offentlig granskning i historisk-filologiska lärosalen lördagen den 4 november 1922 kl. 12 f. m.

AV

RAFAEL GYLLENBERG

FIL. MAG., TEOL. KAND.

HELSINGFORS 1922

234.2 S
G997
80598 v.1

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

HELSINGFORS 1922
MERCATORS TRYCKERI AKTIEBOLAG

XV 145

FÖRETAL.

Ämnet för denna avhandling har jag i samråd med doc. Joh. Lindblom (Uppsala) valt bland några av doc. Gillis P:son Wetter (Uppsala) föreslagna. Då jag började arbetet, kunde jag ännu icke ana vilka vidder det skulle öppna. Nu då jag bragt det till ett slags avslutning, måste jag tacksamt erkänna, att det icke endast fört mig in i ett av de intressantaste och betydelsefullaste skedena i religionshistorien, utan varit ägnat att kasta ljus över både den religionshistoriska och den kulturhistoriska utvecklingen allt upp till våra dagar.

Enligt den ursprungliga planen skulle kapitlen om hellenismen och senjudendomen utgöra inledningen till de följande och hela arbetet utges som en avhandling inom den teologiska fakulteten. Det oerhört intressanta materialet förledde mig emellertid till att låta de inledande kapitlen svälla ut, och inför nödvändigheten att väsentligen förkorta dem föredrog jag att följa mig givna uppmaningar att i stället ytterligare förfullständiga dem och utge dem som en särskild avhandling. Trots att framställningen för detta ändamål underkastats en genomgripande bearbetning, har jag varken velat eller kunnat utplåna dessa kapitels ursprungliga karaktär. De uppträda fortsättningsvis som en del av ett större helt.

Arbetets ursprungliga plan förorsakade att jag, för så vitt det gällde den första delen, avstod från att eftersträva fullständighet i fråga om urkunderna. För det ursprungliga syftet var en bearbetning av det redan kända materialet nog. Senare har jag icke mera varit i tillfälle att utfylla ens alla de luckor som jag själv är medveten om. Och även där jag först trott mig ha gjort ett litet fynd, har jag snart fått söka tröst i tillfredsställelsen att ha observerat något som andra forskare tidigare observerat. Däremot har det varit min strävan att noga genomtänka det material jag haft tillgång till och utläggande det teckna några grunddrag i hellensk, hellenistisk, israelitisk, senjudisk och urkristen fromhet.

Med *πίστις* som utgångspunkt har detta mig veterligen tidigare icke skett.

Av den litteratur som bort användas har säkert många arbete undgått mig. Flera böcker ha kommit i mina händer först sedan arbetet förelåg i huvudsak avslutat. De ha blivit i framställningen observerade, men ha givetvis icke inverkat på själva grundsynen eller formgivningen. Efter det jag redan lämnat manuskriptet till tryckeriet, har jag stiftat bekantskap med de värdefulla arbetena av Karl Joël, Geschichte der antiken Philosophie I, Tübingen 1921, Hans Leisegang, Der heilige Geist, das Wesen und Werden der mystisch intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen I, Leipzig 1919, och I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften I, Breslau 1921. Alla dessa arheten hade jag haft anledning att långt oftare hänvisa till, än nu blivit möjligt.

För uppmuntran eller råd står jag i tacksamhetsskuld till många. Särskilt vill jag nämna professor I. A. Heikel, som genom sin oförgätliga undervisning infört mig i den grekiska världen, jämväl i det grekiska Nya testamentet, och fortsättningsvis med intresse följt med mina forskningar och givit värdefulla råd och anvisningar.

Även professorn i teologiska prenotioner och teologisk encyklopedi i Uppsala Edgar Reuterskiöld vill jag härmed bringa min tack. Hans hjärtliga intresse för en finländsk främling bidrog i väsentlig mån till behållningen av min vistelse i Uppsala hösten 1919.

Vidare kan jag icke underlåta att nämna det bistånd jag erhållit av min hustru, som inte endast uppmuntrat mig i arbetet, utan även läst det mesta av korrekturen och kollationerat citaten och hänvisningarna.

Slutligen känner jag mig manad att med tanke på den tyska litteratur jag anlitat betyga min högaktning för den tyska vetenskapen, som under de svårast tänkbara yttre förhållanden fortsättningsvis presterar ett arbete av allra högsta värde.

Författaren.

INNEHÅLL.

Sid.

Inledning 1

Frågan om betydelsen av *πίστις* 1. — Teologi, filologi och religionshistoria 2. — Problemet 3. — Försök till lösning 6. — Undersökningens gång 10. —

Första kapitlet: **Hellenismen** 12

I. Etymologi 12. — Etisk, politisk och social användning 12. — Den grekiska religionen 13. — Det filosofiska språkbruket 15. — Herakleitos 15. — Parmenides 18. — Empedokles 19. — Platon 20. — Aristoteles 23. — Stoa 24. — Epiktetos 25.

II. Hermeslitteraturen och med den besläktade texter 27. — Det religiösa bruket av *πίστις* 28. — „Gnosis theu" 29. — Gudomliggörelsen 31. — Uppenbarelsen 32. — Mysteriet 33. — „Pistis" (= tron) 34. — Upplevelsen och det nya livet 34. — Pistis som gudomlig kraft 34. — Pistis som gudom 37. — Pistis som dogmatiskt försanthållande 37. — Hymnen 38. — De troende 39. — Gudomliggörelsens verkningar 40. — Prästens betydelse 41. — Den okända guden 41. — Logos 42. — „Anthrōpoi theioi" 42. — Gudssonens frälsande förmåga 43. — Människans förhållande till gudssonen 43. — Tro på gudssonen 45. — Helgontypen 46.

III. Det religionshistoriska problemet: hellenskt och hellenistiskt 49. — Mystiken i det gamla Grekland 51. — Det hellenistiska tidevarvet 52.

Andra kapitlet: **Senjudendomen** 56

I. Den israelitiska och den judiska religionen 56. — Tron i Gamla testamentet 56. — Den israelitiska religionen och orientalisk religiositet 58. — Främmande idéer i efterexiliska stycken av G. T. 60.

II. Senjudendomen 62. — Visheten: hellenistiska drag 63. — Visheten: uppfattningen om lagen 65. — Den „estetiska" uppfattningen om lagen i Barukapokalypsen 66. — Tron i Visheten och Barukapokalypsen 67. — Tro och bekännelse i Henoks bok 68. — Tron som trohet och undergivenhet 70. — Lagen som förbundsfördraget 72. — Tro och hopp. Tron som dogmatiskt försanthållande 73. — De troende 75. — Tro och trohet. 76.

III. Filon 78. — Judiskt och hellenistiskt 81. — Iranskt inflytande 82. — Bekännelsen personifierad 84. — Manikeismen 85. — Den mandeiska religionen 86. — Sammanfattning 87.

FÖRKORTNINGAR.

AR	Archiv für Religionswissenschaft.
Denkschr. Wien	Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien.
GGA	Göttingische gelehrte Anzeigen.
GN (= GNachr.)	Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil.-hist. Klasse).
Hbuch	Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1906 ff. utgiven av H. Lietzmann, delvis ofullbordad, delvis redan utkommen i ny upplaga.
Kautzsch,	Die heilige Schrift des A. T, 3. Aufl. Tübingen 1909 och Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Tübingen 1900.
KdG	Die Kultur der Gegenwart, herausgeg. von Paul Hinneberg.
NJ	Neue Jahrbücher för das klassische Altertum.
Pauly-Wissowa	Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearb. 1894 ff.
PrJ	Preussische Jahrbücher.
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Hauck). 3. Aufl. 1896—1909.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausgeg. von Fr. M. Schiele u. L. Zscharnack. Tübingen 1909—1913.
RU	Främmande Religionsurkunder, utgivna av Nathan Söderblom, Stockholm 1908.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
LXX	Septuaginta.

Inledning.

Frågan om betydelsen av πίστις. Under de senaste åren har *πίστις, πιστεύειν* upprepade gånger kommit att beröras av livliga religionshistoriska debatter. Så väckte den numera avlidne genialiske forskaren Wilhelm Bousset genom sitt stort anlagda verk Kyrios Christos [1]) en mångsidig diskussion i vilken „tron" flera gånger berörts, dock så, att det mera varit fråga om den urkristna „trons" föremål och innehåll än om betydelsen och bruket av ordet *πίστις*. [2]) Ett par år senare uppstod en polemik av ännu större omfattning kring filologen Richard Reitzenstein, som gjort sig känd genom sina arbeten på den hellenistiska religionshistoriens tidigare jämförelsevis obearbetade fält. Reitzenstein leddes genom en noggrann exeges av 1 Kor 13,13 till antagandet att som grund för det kända „tro, hopp och kärlek" låg en hellenistisk formel. Denna sin uppfattning framställde han i sitt i många avseenden intressanta och betydelsefulla arbete Historia Monachorum und Historia Lausiaca 1915, sid. 100 ff.; 242 ff. Flera ansedda forskare ha sedan uttalat sig antingen emot Reitzenstein, eller för honom. [3]) Det som frambragts synes mig tala mera för Reitzensteins uppfattning än mot densamma. — Slutligen har *πίστις* alldeles nyligen kommit under diskussion genom Karl Barths kommentar till Romarbrevet (1919; 2 uppl. 1922), där han

[1]) 1913, 2 uppl. vari de fyra första kapitlen av förf. själv omarbetats, de återstående i oförändrat skick avtryckts 1921.

[2]) Till denna diskussion jfr P. Wernle, Jesus und Paulus ZThK 1915, även separat; P. Althaus, Unser Herr Jesus 1915; W. Bousset, Jesus der Herr, 1916 och W. Heitmüller i ZThK 1915, sid. 156 ff.

[3]) Emot Reitzenstein ha uttalat sig bl. a. Adolf v. Harnack i Preussische Jahrbücher 164 (1916) sid. 1 ff., detsamma i Aus der Friedens- und Kriegsarbeit 1916, sid. 1 ff. och P. Corssen, Paulus und Porphyrios i Sokrates VII (1919) sid. 18 ff. För R. uttalar sig J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 1920, sid. 271 f. Reitzenstein själv har upprepade gånger återkommit till frågan i GN 1916, sid. 367 ff. Historische Zeitschrift 1916, sid. 189 ff. GN 1917, sid. 130 ff. och Die hellenistischen Mysterienreligionen 2. Aufl. 1920, sid. 235 ff.

översätter ordet med „Treue Gottes“ eller „Gottestreue“. Detta har väckt opposition, och författaren har i andra upplagan väsentligen modifierat sin ståndpunkt och på ett antal ställen återgått till „Glaube“ (jfr 2 uppl. sid. XVI).[1])

Under allt detta har „tron“, *πίστις, πιστεύειν* osv., allt som oftast berörts, och mången värdefull iakttagelse har kommit i dagen, utan att därmed ordgruppens historia och betydelse uttömmande beskrivits. I regeln nöjer man sig[2]) med en hänvisning till Adolf Schlatters vidlyftiga arbete Der Glaube im Neuen Testament[3]), som helt och hållet bestämt även Cremers framställning i nionde upplagan av hans Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität (1902). Cremer framhåller (sid. 862) att en språk- och religionshistorisk monografi över den nämnda ordgruppen tidigare saknats, och att alla förefintliga undersökningar antikverats genom Schlatters arbete. Schlatters arbete är emellertid inte blott „schwer verständlich“ (Grafe i RGG II, 1437), utan också till innehållet ett utslag av författarens energiskt ensidiga teologiska ståndpunkt, vilken klart framgår av hans självbiografiskt hållna skrift Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie (Beiträge XXV 1, 1920). Under sådana omständigheter torde en förnyad undersökning av den omtalade ordgruppen inte kunna betraktas som helt och hållet överflödig.

Teologi, filologi och religionshistoria. — Så specifikt teologisk som utgångspunkten för detta arbete alltså är, så litet är det numera möjligt att göra själva undersökningen till teologi i sträng bemärkelse. Man kunde visserligen enligt Hermann Gunkels anvisning i Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (1903, 2. Aufl. 1910 sid. 36 f.) taga Nya testamentet till utgångspunkt och genom en noggrann analys av de enskilda ställena leta sig till vad som förefaller att vara originellt, kristen tradition eller främmande lån, för att sedan följa dessa linjer tillbaka till deras ursprung och på den vägen nå fram till eventuellt förekommande paralleller i den icke-kristna litteraturen. Denna metod har med framgång använts t. ex. av Gunkel själv

---

[1]) Till diskussionen om Barth jfr H. Windisch i ThLZ 1920 N:o 17/18, sp. 20 f.

[2]) Så, för att nämna ett par exempel, Kirn i tredje upplagan av RE (1899) art. Glaube, Grafe i RGG. art. Glaube (II, 1437 utgiv. 1910); H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments 2. Aufl. 1913, sid. 12.

[3]) 1885; dritte Bearbeitung 1905 är en nästan ny bok.

i hans Schöpfung und Chaos 1895 (anast. Neudruck 1921) samt av Bousset i hans ovannämnda bok Kyrios Christos. Men även en sådan metod för på varje punkt ut i filologi och religionshistoria. Senantikens religiösa liv har allt mera blivit lika mycket filologernas som teologernas fält, och utgångspunkten för hithörande forskningar är med nödvändighet den allmänna religionshistorien. Det har därför synts riktigast, att i föreliggande undersökning utgå från denna för att sålunda skapa en bakgrund mot vilken det kristna bruket kan betraktas. Då konsekvensen härav emellertid blir, att kristendomen måste behandlas som en hellenistisk religion bland andra hellenistiska religioner, torde det, trots att hithörande frågor under senaste tid ofta dryftats, vara skäl att något utförligare dröja vid denna punkt.

Problemet. — Att den nytestamentliga betydelsen av *πίστις* och därmed besläktade ord varit en annan än ordens betydelse i den klassiska grekiskan, har givetvis i alla tider stått klart för den som läst Nya testamentet på grundspråket eller annars sysslat med den äldsta kristna litteraturen. En utveckling av ordets betydelse har skett, därom blir man övertygad redan genom att slå upp ordet i Suidas' lexikon, där *πιστός* återges med *εὐσεβής*, en betydelse, som är främmande för den äldre grekiska litteraturen.

Man har tidigare ansett det nya bruket av *πίστις* osv. som någonting specifikt kristet och hörande till den „bibliska uppenbarelsereligionen". Dennas rötter fann man i de i Genesis förtäljda tilldragelserna, och som dess mogna frukt betraktade man kristendomen. Denna gamla uppfattning gömmer trots sin vetenskapliga ohållbarhet ett frö till religionshistorisk betraktelse. Kristendomen isoleras inte, utan betraktas som en utvecklingsprodukt i ett religionshistoriskt förlopp, vars urkunder finnas bevarade i bibeln. Och dessa urkunder äro i själva verket så rika och representera så olika stadier både i den israelitiska och i den kristna religionens historia, att man utgående uteslutande ifrån dem kunnat teckna ett det mäktigaste utvecklingsförlopp i religionernas historia. Wellhausens sats [1]), att man kan lära lika mycket genom att betrakta en enda religion, ifall man känner dess utveckling, som genom att jämföra olika religioner, synes just ifråga om den israelitisk-judiska religionen på ett glänsande sätt bliva bekräftad.

[1]) Israelitisch-jüdische Religion, i Kultur der Geg. I, IV, 1, (2. Aufl. 1909) sid. 2.

Men huru mycken religionshistoria man än finner i bibeln, återstår där dock en oklar punkt på vilken materialet saknas. Denna punkt är kristendomens genesis. Denna kan inte, trots allt det skarpsinne och all den vetenskapliga fantasi som slösats på uppgiften, härledas på ett enkelt sätt ifrån de gammaltestamentliga förutsättningarna. Man har nödgats postulera mellanled, tills den allt noggrannare detaljforskningen bragt verkligen existerande mellanled i dagen. I denna riktning pekar bibeln själv och det har därför varit möjligt jämväl för forskare av biblicistisk läggning att i detta stycke anlägga en historisk syn på den „bibliska uppenbarelsereligionen". Det otvivelaktigt viktigaste mellanledet mellan den israelitiska religionen och kristendomen är senjudendomen, och till den föras vi dels genom de senaste delarna av Gamla testamentet, dels genom den karaktäristik av Jesu samtid som evangelierna meddela, dels slutligen genom mycket i Paulus' brev. Till det kanoniska stoffet ansluter sig organiskt den apokryfiska litteraturen och till denna i sin tur den pseudepigrafiska, för att icke tala om de judiska skriftlärdes egna verk i Talmud och Mischna.

Att de senjudiska källorna måste användas, om man vill erhålla en säker uppfattning om det nytestamentliga språkbruket och de nytestamentliga religiösa föreställningarnas betydelse, erkännes numera allmänt. Det kan ses bl. a. av Schlatters redan nämnda arbete samt Cremers även nämnda ordbok. Men denna ökning av det i bibeln förefintliga materialet synes till en början icke väsentligen rubba den gamla uppfattningen. Vad speciellt „tron" beträffar, hävdar man att kristendomen skapat detta begrepp på grundvalen av i senjudendomen, men medelbart redan i Gamla testamentet givna förutsättningar. I kristendomen möter oss arten i dess renhet och fulla utveckling, medan „tron" i Gamla testamentet är visserligen av samma art, men dunkel och outvecklad. Däremot är det nytestamentliga *πίστις* oberoende av ordets bruk i grekisk litteratur och grekiskt språk över huvud. Den religiösa „tron" *(πίστις)* är kristendomens särmärke och innersta egendom.

Denna till synes högst enkla och plausibla uppfattning har emellertid även sina svårigheter, av vilka de senaste årtiondenas religionshistoriska forskning blottat allt flera, samtidigt som den i många fall påvisat nya möjligheter att förklara sakförhållandet. Främst måste här betonas att den „bibliska uppenbarelse-

religionen" icke är en enhetlig, kontinuerlig företeelse. Dess utvecklingslinje företer, trots att senjudendomen tages till hjälp som mellanled, många mäktiga språng. I huru hög grad Jesus än kan betraktas som arvtagare till de israelitiska profeterna — en sak som ofta betydligt överdrivits — framträder dock kristendomen allt tydligare som en gentemot den israelitiska profetismen fullt självständig religion med delvis till och med fullkomligt motsatt struktur — ett förhållande som ofta förbisetts.

I samma mån som forskningen sålunda löst bandet mellan den „bibliska" religionshistoriens enskilda led och isolerat dessa till självständiga religionsbildningar, den israelitiska, den senjudiska och den kristna, har den å andra sidan närmare förbundit dem med andra religioner. Överensstämmelserna mellan vissa former av senjudendomen och kristendomen och den s. k. hellenismen, ordet använt i samma betydelse som av Reitzenstein i Die hellen. Mysterienrel. sid. 2 [1]), äro i själva verket så påtagliga att man med skäl kan fråga sig, huruvida inte just det hellenistiska inslaget är det som skiljer dem från den gamla israelitiska världsåskådningen och religionen, ja, huruvida inte både senjudendomen och kristendomen i stort sett närmare höra in under rubriken hellenistiska uppenbarelsereligioner än biblisk uppenbarelsereligion.[2]) Naturligtvis betyder detta inte ett underkännande av Gamla testamentets betydelse för kristendomen, men den i sig avslutade harmoniska utvecklingslinje som enligt den gamla uppfattningen den bibliska uppenbarelsereligionen bildat, är ohjälpligt bruten i många stycken.

Under sådana omständigheter måste de urkristna idéerna, föreställningarna och språkliga uttrycken underkastas en förnyad, noggrann analys. Sedan det blivit uppenbart, att det grekiska språk som Nya testamentet använder är det gängse umgängesspråket, *κοινή*, och icke någon „bibelgrekiska", uppstår även vid

---

[1]) „Ich bezeichne dabei mit dem Worte „hellenistisch" Religionsformen, in denen orientalische und griechische Elemente sich mischen, mag das Griechentum auch nur darin bestehen, dass ihm die Sprache und Begriffe oder die philosophische Deutung und Rechtfertigung entnommen ist, und mögen anderseits auch Vorstellungen und Stimmungen, die jetzt aus dem Orient herüberdringen, sich in einer weit zurückliegenden Epoche des Griechentums schon nachweisen lassen, ja mag in manchen Fällen der Orient nur den Anstoss zu einer Wiederbelebung gegeben haben."

[2]) Till frågan om uppenbarelsen i hellenismen jfr Reitzenstein, Poimandres 1904, sid. 158 f.

föreställningar och idéer som direkt härstamma ifrån Gamla testamentet eller judendomen, frågan varför de översatts just med det eller det grekiska uttrycket och om inte begreppet genom översättningen på något sätt förskjutits. En sådan förnyad prövning har redan företagits beträffande flera nytestamentliga religiösa idéer, begrepp och enstaka ord, och i ett stort antal fall har undersökningen givit det överraskande resultatet att vi i urkristendomen inte ha att göra endast med hellenistiskt språk, utan också med gängse hellenistiska föreställningar. Många bibliska centralbegrepp återfinnas med samma eller något avvikande nyansering i den hellenistiska fromheten.

Till dessa undersökningar ansluter sig min plan att undersöka *πίστις* och därmed besläktade ord i deras religionshistoriska sammanhang. Frågan blir då i vilken mån den gamla uppfattningen har rätt, eller var vi ha att söka ursprunget till bruket av *πίστις* i religiös bemärkelse.

Försök till lösning. — Lösningen av det uppställda problemet är till väsentlig mån beroende av den betydelse man tillmäter det religiösa bruket av *πίστις* i de hellenistiska källorna. Viktigast är härvid hermeslitteraturen, i vilken *πίστις* och därmed besläktade ord ett antal gånger förekomma.

Emedan man länge betraktat denna litteratur som jämförelsevis ung, har man ock ansett den vara påverkad av kristendomen, synnerligast som den i många stycken erbjuder slående paralleller till kristna idéer. Denna uppfattning är ingalunda ännu helt övergiven. Bl. a. uppträder Heinrici i sitt posthumt utgivna arbete Die Hermes-Mystik und das Neue Testament (1918) till dess försvar. Speciellt vad *πίστις* beträffar förklarar han konsekvent att ordet inkommit genom kristet inflytande (a. a. sid. 44 f., 52. 138, 171). Zeller nämner ingenting om direkt kristet inflytande, men betraktar försvaret av den nationella egyptiska gudsdyrkan emot den inträngande kristendomen som en av huvudtendenserna i hermeslitteraturen, vilken då följaktligen, såsom fallet är med all apologetisk litteratur, måste vara starkt påverkad av den andliga makt den bekämpar. Jfr Die Philosophie der Griechen III 2, 4. Aufl. 1903, sid. 244 f. 253, Grundriss 12. Aufl.1920, sid. 342. Efter Reitzensteins (Poimandres, Mysterienreligionen), Krolls (Die Lehren des Hermes Trismegistos 1914), Zielinskis (AR VIII (1905) sid. 321 ff. och IX (1906) sid. 25 ff.) och Boussets (GGA 1914, sid. 697 ff.) ingående undersökningar torde det dock få anses

ådagalagt, att hermeslitteraturen uppstått utan påverkan av kristendomen. Man har, ehuru åsikterna i detalj ännu betydligt divergera, på ett tillfredsställande sätt kunnat förklara de olika föreställningarnas uppkomst ur rent hellenistiska, av kristendomen oberoende, förutsättningar. Det har också framburits vägande skäl för en relativt tidig datering åtminstone av vissa traktater eller kärnan till dem. Sålunda anser Bousset att man i hermestraktaterna kan skilja mellan tvänne skikt, av vilka det tidigare, som framställer „die Weisheit der mittleren Stoa als Offenbarung ägyptischer Götter" (A. a. sid. 751), funnits redan före år 50 e. Kr., medan det senare, av dualistisk-pessimistisk mystik präglade skiktet, inarbetats under senare hälften av första århundradet. Och Reitzenstein sluter i sin recension av Heinricis arbete (GGA 1918, sid. 253 f., 269) av överensstämmelser mellan Poimandres och Filon att i varje händelse några av de för Poimandres egendomliga tankarna funnits skriftligt fixerade redan före Filons tid. Nu hör Poimandres till det senare av de av Bousset omnämnda skikten, och följaktligen måste man, i fall Reitzenstein befinnes ha rätt, räkna med att även den dualistisk-pessimistiska mystiken, den form av hermesfromheten som närmast intresserar oss, inte endast är äldre än kristendomen, utan redan vid tiden för Kristi födelse eller kort därefter framträtt i skriftligt fixerad form. Så länge denna fråga emellertid icke är fullt utredd, synes det vara försiktigast att betrakta de äldsta delarna av hermeslitteraturen som samtidiga med den begynnande kristna litteraturen, medan flertalet av traktaterna, åtminstone i den avfattning som de bevarats i, är yngre.

Härav kunde man då möjligen omvänt sluta att hermeslitteraturen i sin bevarade form, och denna ha vi närmast att hålla oss till, icke häller kunnat påverka kristendomen i någon som hälst riktning. Med denna motivering avvisar fortfarande mången teolog som *icke* härleder hermeslitteraturens formler från kristendomen även försöken att sammanställa de kristna uttryck en med paralleller ur hermeslitteraturen, huru självmant dessa än inställa sig.[1]) Denna avvisande hållning kan vara mildare eller kärvare, huvudsaken är den avvisande principen. Därvid kunna de

[1]) Jfr P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl. 1919, sid. 423 ff. 428 ff. Skeptisk är även v. Harnack. Jfr hans senaste uttalande i anmälan av Boussets Kyrios Christos 2. Aufl. i ThLZ 1922 n:o 7.

forskare som ställa sig kritiska gentemot uppfattningen om hellenistiskt inflytande på den urkristna idébildningen med stor fördel åberopa just det redan nämnda förhållandet, att hela den religiösa ickekristna litteratur det i främsta rummet är fråga om är av så sent datum, att vi i många fall måste rekonstruera den urform av hellenistisk fromhet som funnits vid början av vår tideräkning och tidigare, och om vi tro på kristendomens beroende av hellenismen, då göra den beroende av denna hypotetiska företeelse, icke av en känd historisk religionsbildning.

Då t. ex. Reitzenstein försöker bevisa att Paulus vid sitt stora utrop: „Så bliva de då bestående, tron, hoppet, kärleken, dessa tre; men störst bland dem är kärleken“ (1 Kor 13,13) är beroende av och delvis omskapar en hellenistisk formel, så argumenterar han utifrån Porfyrios, Klemens Alexandrinus och en i koptisk översättning bevarad gnostisk skrift av ännu senare datum! Där de yttre vittnesbörden äro så ofördelaktiga, måste bevisföringen för att övertyga vara ytterst skarp och klar, den måste undanröja svårigheter i stället för att skapa nya.[1] Men detta ena exempel är inte ett undantag, utan hällre en regel. Det är inte annorlunda i fråga om *πίστις*.

Som redan nämnts förekommer ordet i religiös användning i hellenismen främst i hermeslitteraturen. Följa vi den ovan (sid. 7) gjorda dateringen, så uppträder det dessutom ungefär samtidigt hos Filon och Paulus. I LXX möter det alternerande med *ἀλήθεια* som översättning av det hebreiska *ʾmūnā*[2]. Den närmastliggande slutsatsen synes därför vara den av många teologer företrädda, att såväl Paulus som Filon tagit intryck av språkbruket i LXX och av de senjudiska problemställningarna.[3] Denna uppfattning leder alltså tillbaka till den gamla: om än inte i det stora hela, ha vi dock i denna detalj en kontinuerlig utveckling, som finner rum under den gamla titeln „biblisk uppenbarelsereligion“, men dock skänker Paulus, i viss mån även Johannes

---

[1]) Angående det som exempel nämnda stället jfr denna del sid. 35 f. och andra delen sid. 23 f.

[2]) Jfr Hatch, Essays sid. 83 samt utförligare i The Pauline Idea of Faith, Cambridge 1917. — Detta arbete har doc. Joh. Lindblom (Uppsala) vänligen gjort mig uppmärksam på. Mitt eget arbete var då emellertid redan färdigt och det har icke mera synts mig möjligt att i detalj anteckna överensstämmelserna och avvikelserna.

[3]) Schlatter a. a. Feine a. a. sid. 275; H. Lietzmann i Hbuch ad Rm 4,25; 2 Aufl. 1919.

tillräcklig självständighet som skapare av en i religionshistorien fullkomligt ny, egenartad och mäktig uppskattning av tron. Huru πίστις jämväl i hermeslitteraturen får religiös betydelse, visserligen utan att på något sätt bli ett huvudbegrepp, förblir därvid oförklarat, men är icke häller av större betydelse.

Denna senare fråga ha både Reitzenstein och Wetter upprepade gånger behandlat. Den förstnämnde har fäst uppmärksamheten vid att πίστις jämväl i hellenismen betyder religiös hängivenhet, och den senare har skildrat huru enligt hans mening betydelsen av πίστις och πιστεύειν utvecklas från dogmatiskt försanthållande av religiösa läror, ursprungligen kultmyter, till en av det religiösa språkbrukets tekniska termer (jfr nedan sid. 37 f.). Härvid lämnas senjudendomen ur räkningen och den i föreliggande avhandling uppställda frågan blir sålunda endast till en del besvarad.

Annorlunda går Hans Windisch till väga i sitt arbete Die Frömmigkeit Philos, 1909, sid. 23 ff. 89 ff. 110 ff. Windisch grundar sig i allt väsentligt på Boussets undersökning av Filons fromhet i Religion des Judentums (2. Aufl. 1906, sid. 503 ff.). Bousset hade sagt att Filon var „der erste grosse Psychologe des Glaubens“ (sid. 514), och Windisch utför denna tanke närmare. Filon har funnit „tron“ i Gamla testamentet.[1]) Han har sedan kallat det som är hjärtat i hans religion „tro“, reflekterat över „tron“ mer än någon tidigare och sagt flera och mera träffande saker om den än till och med „trons apostel“ Paulus. Ur G. T. har jämväl hermeslitteraturen erhållit „tron“. Denna litteratur företer många med Filon besläktade drag, den har uppstått i Egypten, där även Filon verkade. Enligt Windisch blir sålunda lösningen av det förevarande problemet mycket enkel. „Tron“ är ursprungligen ett gammaltestamentligt begrepp. Ifrån Gamla testamentet kommer det in i senjudendomen, till Filon, in i hermeslitteraturen och hellenismen, och naturligtvis ha Paulus och urkristendomen πίστις från samma källa. „Tron“ blir judarnas och den gammaltestamentliga religionens andel i den stora hellenistiska religionssynkretismen. — Dock eftersträvar Windisch icke fullständighet. De olika betydelserna hos *ʾmūnā*, πίστις hos Filon, Henokbokens *haimanōt*, πίστις i hermestraktaterna, hos Paulus osv. bli icke

[1]) Hos de israelitiska profeterna har enligt Bousset „tron“ första gången framträtt i religionshistorien, Das Wesen der Religion 3. Aufl. 1906, sid. 87 f.

närmare analyserade. Man kan visserligen liksom t. ex. Friedrich Heiler i Das Gebet [1]), Bousset i Das Wesen der Religion, Schlatter och många andra tänka närmast på *begreppet* „tro", inte på *ordet*. Om man då, såsom numera är vanligt (Duhm, Bousset, Söderblom, Heiler o. a.), betraktar „tron" såsom „die unerschütterliche Zuversicht, das felsenfeste Bauen und Vertrauen, die kühne, wagende Hoffnung" som den profetiska religionens mest karaktäristiska drag i motsats till mystikens „Gelassenheit", ekstas och sammansmältande med gudomen, så kan man mycket väl nöja sig med att ställa upp „tron" som den profetiska, „kärleken" och „föreningen" som den mystiska religionens slagord och betrakta israels profeter, urkristendomen och Luther som den personliga och profetiska religionens representanter och som de stora höjdpunkterna i „trons" historia. Men därmed är ingalunda bevisat, att *ᵉmūnā*, *πίστις*, *'fides, fiducia, Glaube* äro enkla synonymer och fullt motsvariga ord. — Sålunda återstå många frågor obesvarade.

Ett från Windisch avvikande försök att förklara uppkomsten av *πίστις* i religiös bemärkelse gör Bousset, då han (Kyrios Christos sid. 145 ff.) sammanställer Filon med den grekiska filosofien. I den har Filon funnit *πίστις* som fast filosofisk övertygelse Själv har han sedan givit ordet innebörden av religiös övertygelse. „So vollzieht sich bei Philo dieser in seiner Bedeutung gar nicht zu überschätzende Übergang des Begriffes „Glaube" (= feste Überzeugung) aus der philosophischen in die religiöse Sprache" (sid. 147). Tendensen till en sådan övergång ligger i tidens kynne, vad filosofien inte kan skänka, „die feste, durch nichts getrübte, unerschütterliche Überzeugung, in der Theorie wie im praktischen Leben", det lovar religionen de troende.

Undersökningens gång. — Dessa olika försök att förklara uppkomsten av det religiösa bruket av *πίστις*, i synnerhet Boussets, ge, trots att de gjorts blott i förbigående, flera värdefulla anvisningar för en utförligare undersökning. Närmast gäller det att finna i vilket förhållande det religiösa *πίστις* i hellenismen står till det hellenska bruket av ordet och huru övergången skall förklaras. Såsom senare torde framgå, är *πίστις* i hermeslitteraturen, vår viktigaste källa, helt präglat av mystik, och det äger för den skull sitt särskilda intresse, att undersöka huru det för-

[1]) 3. Aufl. 1921, sid. 255 ff.

håller sig med bruket av πίστις i den del av den tidigare grekiska litteraturen som uppstått under starkare eller svagare inflytande av mystiken. Viktigast är härvid filosofien, börjande med försokratikerna och allt upp till Epiktetos. Mot denna bakgrund tecknas sedan det hellenistiska bruket av ordet. Detta utgör undersökningens första kapitel. Det andra sysselsätter sig med senjudendomen. I en studie över „tron" i Gamla testamentet (Teologisk tidskrift 1922) har jag i korthet framställt betydelsen av det israelitiska *ᵉmūnā*. Det visar sig nu, att detta är någonting grundväsentligen annat än det hellenistiska πίστις. I betraktande härav måste frågan huruvida senjudendomens och speciellt Filons „tro" är en direkt fortsättning av den gammaltestamentliga, israelitiska „tron", eller om den möjligen uppstått under starkare eller svagare hellenistiskt inflytande, ingående prövas. Utom hellenismen komma härvid även de eventuella beröringspunkterna med persiska religionsbildningar ifråga. — Betraktandet av senjudendomen har emellertid betydelse även för dateringen av företeelser inom hellenismen. Kunna vi nämligen inom senjudendomen konstatera ett med hermeslitteraturen överensstämmande språkbruk utan att det kan härledas från senjudendomens egna förutsättningar, främst Gamla testamentet, så måste vi sluta till hellenistisk påverkning. Då emellertid i ett fall som detta språkbruket inom hellenismen måste vara äldre än därav påverkade senjudiska källor, ges oss därigenom i viss mån nya möjligheter att bestämma åldern av religiösa föreställningar i hellenismen.

FÖRSTA KAPITLET.

Hellenismen.

I.

Etymologi. Den ordgrupp som det här är fråga om utgöres förnämligast av orden *πίστις, πιστεύειν* och *πιστός* samt deras negationer, medan däremot andra ord, *ὀλιγοπιστία* osv. äro sällsynta. Etymologiskt härledes ordgruppen från den indogermanska roten **bheidh* (jfr E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque 1916, sid. 755). Rotens ursprungliga sinnliga betydelse är omöjlig att fastställa. Sammanställningarna med germanska ord äro ock osäkra och omtvistade. Däremot höra latinets *fido, fides, foedus* hit (jfr Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2. Aufl. 1910, sid. 289 f.).

Hos Homeros förekomma *πείθειν*, beveka, övertala, *πείθεσθαι*, foga sig, tro på, *πέποιθα*, hysa förtroende, förlita sig på. Här ha vi ock *πιστός* i betydelserna *fidelis* och *certus* (*πιστὸς ἑταῖρος* och *ὅρκια πιστά*, flera ställen. [1]) Ytterligare förekomma *πεῖσα* Od. 20,23, övertalning; *πιστόομαι* Il. 6,233, *fidem do et accipio*; *πίσυνος* Il. 9,238; Od. 18,140 osv. den som förlitar sig på ngn l. ngt; *ἄπιστος*, infidus, perfidus Il. 3,106; 24,207 diffidens Od. 14,150; 27,72.

I överensstämmelse härmed betyder hos Hesiodos *πιστεύειν* hysa förtroende, och *πίστις* förtroende, försäkran, borgen, t. ex. *πίστεις γάρ τοι ὁμῶς καὶ ἀπιστίαι ὤλεσαν ἄνδρας* (*ἔργα* 372) [2], och hos Herodotos t. ex. *οἱ Σάμιοι πίστιν τὲ καὶ ὅρκια ἐποιεῦντο συμμαχίης πέρι πρὸς τοῦς Ἕλληνας* (IX, 92). Sedan utvecklar ordgruppen ytterligare en mängd olika skiftningar, för vilka det gemensamma består i momentet av tillit, visshet eller säkerhet. Detta återspeglas ännu av Hesychios' lexikon (edition Schmidt, Jena 1867), där *πιστὴν γνώμεν* förklaras med *βεβαίαν*, *ἄπιστος* med *ἀπειθὴς πιστούμενος* med *πιστά τε ποιῶν, βεβαιούμενος τὸ λεχθέν*.

Etisk, politisk och social användning. Ovannämnda betydelser kunna beläggas ur hela den grekiska litteraturen, likaväl som ur inskrifter och papyri. I synnerhet i aktstycken och officiella

[1]) Jfr Ebeling, Lexicon Homericum 1880.

[2]) ed. Mazon 1914.

dokument har *πίστις* och *πιστεύειν* en rik användning. En blick i Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum 3 uppl. I—III 1915—1922 (Index under utgivning, första häftet 1921) ger en god föreställning härom. Här må i förbigående nämnas ett par exempel. I en massa inskrifter (Dittenberger[2] 844—846; 849—851, 856—862) förekommer i samband med slavars frigivning formeln *καθὼς ἐπίστευσε τὰν ὠνὰν τῶι θεῶι.* Slaven har deponerat priset för sig hos guden, speciellt hos Apollon i Delfi,[1]) ett tillvägagångssätt som förklarar Paulus' uttalanden 1 Kor 6,20; 7,23; Gal 4,5 (jfr Deissmann, Paulus 1911, sid. 101). I en av Deissmann i „Licht vom Osten" (3. Aufl. 1909, sid. 232) nämnd inskrift finnes uttrycket *ὅτι τὴν πίστιν ἐτήρησα,* översatt av D. „die Treue habe ich gehalten (nämlich der Gerusia)". Deissmann jämför det med 2 Tim 4,7 *τὴν πίστιν τετήρηκα,* man kunde ytterligare tänka på en inskrift från 3 årh. f. Kr. (IG IX 2 n:o 430, Tessalien) *σώιζων μὲν πίστιν, τιμῶν δὲ ἀρ[ετὰν] θάνες ὧδε, καλλία Στασαγόρα πατρίδος ἐκ Τεγέας.*

Detta bruk av ordet är så allmänt både i papyri, i inskrifterna och i literaturen, att exempel egentligen äro överflödiga. Polybios' bruk av *πίστις* är av Schlatter (a. a. sid. 565 ff.) systematiskt undersökt, och sammanställningen av exemplen därstädes ger en god föreställning om den rika användning ordet har i „profan" grekiska. Angående papyri kan åter hänvisas till någon av de mera kända samlingarna, t. ex. The Oxyrhynchos-Papyri, utgivna av Grenfell och Hunt 1898 ff.

Liknande betydelser finnas i N. T. „Finnes nu någon trogen *(πιστός)* och förståndig tjänare osv." Mt 24,45; „Rätt så, du gode och trogne *(πιστέ)* tjänare!" Mt 25,21; „Haven I nu icke varit trogna *(πιστοί)*, när det gällde den orättrådige Mamons goda, vem vill då betro *(πιστεύσει)* eder det sannskyldiga goda?" Lk 16,11; „Andens frukt åter är kärlek, glädje, frid, tålamod, mildhet, godhet, trofasthet *(πίστις)*, saktmod, återhållsamhet," Gal 5,22. 23; „Ty först och främst hör jag sägas att vid edra församlingsmöten söndringar yppa sig bland eder. Och till en del tror jag att så är *(πιστεύω)*," 1 Kor 11,18.

Den grekiska religionen i sin klassiska form gör mycket sparsamt bruk av *πίστις*. Ingen av gudarna bär epitetet *πιστός*[2])

[1]) Jfr Herwerden, Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum 1902, sid. 661.

[2]) Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Supplement: Epitheta deorum 1893; *πιστὸν Ἄιδαν = certam mortem*, Eur. Ba. 1157 hör icke hit.

och gudinnan *Πίστις* är en mycket otydlig gestalt, som förövrigt förekommer först under hellenistisk tid. Från 2 årh. f. Kr.[1]) finns en från Priene härstammande relief med inskrift, där en av de symboliska figurerna heter *Πίστις* (jfr Roscher, II 3265 f.). Huruvida denna trohetens gudinna är identisk med den romerska *dea Fides,* „die Göttin Gewähr“ [2]) är osäkert (Roscher III, 2512). I ingen händelse är hon densamma som det gudomliga väsen vilket några hundra år senare förekommer i Aberkiosinskriften. Dieterich (Die Grabschrift des Aberkios 1896) läste här *Νῆστις*, men senare granskning av stenen genom R. Wuensch har säkerställt läsningen *πίστις*. (Jfr Hepding, Attis 1903, sid. 85 och 188 not 4).

Hos Homeros och tragikerna finna vi människans förhållande till gudarna ett par gånger betecknat med *πίστις* och *πιστεύειν*. Il. 9,237 f. heter det: *Ἕκτωρ δὲ μέγα σθένεϊ βλεμεαίνων μαίνεται ἐκπάγλως, πίσυνος Διί, κτλ. πίσυνος* användes här om förtröstan på en gud. Gudarna fattas som mytologiska personligheter, jämförbara med människorna, och *πίσυνος* återger det förtroende och den tillit människan hyser till guden. Aischylos och Sofokles använda dessa ord för att med dem uttrycka den tilltro människan skänker oraklet, Aischylos Persai 800: *εἴ τι πιστεῦσαι θεῶν χρὴ θεσφάτοισιν*; Sofokles Oidipus Tyrannos 1445: *καὶ γὰρ σὺ νῦν τἂν τῷ θεῷ πίστιν φέροις*. I vartdera fallet framskymtar möjligheten av tvivel på oraklets riktighet (jfr Oid. Tyr. 378). Detta tvivel, som på Sofokles' tid börjar bli allt allmännare i Grekland, är utgångspunkten för Oidipus Tyrannos. Hela dramats tendens är att försvara det delfiska oraklets helighet och sanning. (Claes Lindskog i Athena 1917, sid. 129 ff.). Övertygelsen att oraklet talar sanning är ett bevis på fromhet, är fromhet. Liksom alltid i de stora kriserna, då den nationella religionen håller på att upplösas och individen börjar framträda ur den stora massan, får även här den personliga övertygelsen en avgörande betydelse för livsåskådningen, för det sedliga, sociala och politiska livet, men framför allt för religionen. Denna personliga viljemässiga övertygelse och avgjordhet är det man i religionsfilosofisk bemärkelse kallar tro [3]), och det är uppenbart att Sofokles, om vi begagna oss av detta språkbruk, är en profet för tron. Vi kunna i hans dramer tydligt se den stora andliga kamp åter-

[1]) Jfr ock Pauly-Wissowa II, 454 sub 39.

[2]) Jfr Fraenckel, Rheinisches Museum für Philologie 71, sid. 196.

[3]) Bousset, Wesen der Religion sid. 88, Troeltsch i RGG II, 1437 ff.

speglas som ger sin prägel åt hans tid, kampen mellan övertygelsen att gudarna finnas och verka och giva sin vilja till känna och övertygelsen att allt detta är inbillning. Det är för Sofokles klart att det i fromheten kommer an på den personliga övertygelsen och han använder *πίστις* för att beteckna denna. Människans förhållande till gud eller gudarna tänkes i analogi med människors förhållande inbördes.

Πιστεύειν är därvid enkelt försanthållande, icke i dogmatisk mening, utan beroende på den enskildes fria prövning och övertygelse i varje förekommande fall. Erkänner man gudarnas existens och hyser man förtroende till dem, så är det ett vittnesbörd om fromhet, *πίστις* är blott ingen teknisk term för detta „normala" förhållande. Detta bruk av ordet står lika fjärran från den senare tidens religiösa bruk av det, som gudinnan „trohet" skiljer sig från det hellenistiska himlaväsendet „tro". Vi kunna i det citerade Sofoklesordet spåra hela den underbara spänningen mellan det som synes och det som icke synes, mellan det rationella och det irrationella, och i detta avseende jämföra Sofokles med de stora israelitiska profeterna, och lika litet som hos dem, finner man i hans fromhet mystik. Liksom israeliternas Jahve, så äro de homeriska gudarna personliga. Men den homeriska gudavärlden är för Sofokles' samtid ren mytologi, och huruvida Sofokles själv, trots sin varma religiositet, betraktat den som någonting verkligare, är högst ovisst.

Det filosofiska språkbruket. Såsom redan tidigare nämnts är det filosofiska språkbruket av största betydelse för förevarande fråga. Såväl hermeslitteraturen som Filon äro beroende av den grekiska filosofien, och överhuvud är filosofien det område av det mänskliga andelivet som är bäst ägnat att belysa grekernas egenart (Joël, Gesch. Phil. I sid. 47). I det filosofiska språket förekommer *πίστις* rätt ofta. I betydelsen „trohet" finnes det i den tidigare litteraturen t. ex. i ett par Tales och Pittakos tillskrivna yttranden (Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker 3. Aufl. 1912, II sid. 216). Tales tillskrives också yttrandet *μὴ πᾶσι πίστευε* (s. st.), vartill ett Demokritosfragment ger liksom en kommentar: *μὴ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς δοκίμοισι πιστεύειν* (fr. 67 Diels). I kunskapsteoretisk användning möter ordet sedan i hela den grekiska filosofien.

Herakleitos. — Av Herakleitosfragmenten komma närmast två i fråga. En gång säger filosofen med djupt förakt (fr. 104

Diels): *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλωι χρείωνται ὁμίλωι κτλ.* Människorna låta sina tankar hällre bestämmas av gatusångare och den stora massan än av förnuftet. De förra hysa de förtroende för, det senare misstro de. Och därför komma de inte till verklig insikt, huru mycket de än höra och erfara (jfr fr. 19; 34; 78). Det andra stället är dunkelt. Herakleitos säger nämligen (fr. 86): *ἀπιστίηι διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι,* men sammanhanget är icke säkert. Plut. Coriol 38 läsa vi *ἀλλὰ τῶν μὲν θείων τὰ πολλά, καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίηι κτλ.,* vilket Diels översätter: „Die Kenntnis des Göttlichen entzieht sich grösstenteils dem Verständnis, weil man nicht daran glaubt", förklarande *ἀπιστίηι* med *ἐξ ἀπιστίας* (Aischylos, Ag. 268). Klemens Alexandrinus åter har *τοῦ λόγου τὰ πολλὰ κρύπτειν κρύψις ἀγαθή· ἀπιστίηι γὰρ κτλ.* (Strom. V 89, Diels I sid. 95). Dock betyder ställets olika avfattning i förevarande fall mindre än man kunde förmoda. Herakleitos använder *Ζεύς, τὸ θεῖον* och *λόγος* som synonymer, och det är därför ofta svårt att avgöra, om han med gudarna åsyftar annat än världsförnuftet (jfr fr. 78: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει,* samt A. Aall, Der Logos I 1896, sid. 16 ff.). Det ifrågavarande uttalandet måste förstås som ett utslag av samma stämning som fr. 104. Medan människorna nog hysa tilltro till det simpla och sälla sig till det, misstro de det höga och förnäma; de stanna i den ytliga betraktelsen av skenet och nå därför aldrig tillvarons kärna och princip.

Herakleitos har betytt oerhört mycket för den senare utvecklingen, särskilt under den hellenistiska tiden. Logosidén härstammar från honom (jfr A. Aall, a. a.), och han har varit med om att skapa den typ för religiös förkunnelse och propaganda som sedan behärskar hellenismen, den hellenistiska judendomen och den begynnande kristendomen.[1] Ifråga om *πίστις* finna vi något liknande. Visserligen står Herakleitos ännu fjärran från den hellenistiska tidens mystik och religiösa „tro". Han gör sig icke till gudsson eller profet i hellenistisk bemärkelse (jfr nedan sid. 42 ff. och *οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας* fr. 50 Diels), ehuru Klemens Alexandrinus synes anse honom för en sådan

[1] E. Norden, Agnostos theos 1913, sid. 129 ff. 277 ff. Angående den hieratiska tonen i hans ord jfr även Diels, Herakleitos von Efesus 1901, inledningen, samt Norden, Die antike Kunstprosa 1898, sid. 18 f. 23 f. 472 ff.

(se fr. 14 Diels). Det är hos honom icke häller fråga om *γνῶσις θεοῦ*, utan om *θεῶν πέρι δόξα*, „die rechte Einsicht in das Wesen der Götter oder die Vernunfterkenntnis *(λόγος)*" (Norden, a. a. sid. 134), alltså icke om övernaturligt uppenbarad, utan om en genom tänkandet vunnen kunskap. För Herakleitos är, såsom nämnts, Gud, Zeus ett annat uttryck för den fasta ordning *(δίκη)*, eller harmoni som trots all strid råder i världen, nödvändigheten, ödet *(εἱμαρμένη)*, logos eller hur han varje gång kallar det [1]). Han kände den religiösa jäsning som genomgick tiden och drev människorna in i mysteriereligionerna, men han bevarade sin självständighet gentemot denna fromhetsart [2]). Man har understundom överdrivit Herakleitos beroende av mysterierna [3]), men å andra sidan kan man också lätt alltför starkt betona hans motsättning till dem [4]). Han är monist och känner icke skillnaden mellan kropp och själ, materia och ande (jfr Rohde II sid. 147, 150, samt Zeller I sid. 643 ff.), men lika litet känner han skillnaden mellan människosjälen och Gud, människoförnuftet och världsförnuftet [5]). Och då han så talar om kunskapen, huru man vinner den genom att från sinnevärlden vända sig in i sitt eget inre och medels tänkandet få andel i det gudomliga, så använder han ett språk som har samma färg och klang som mysteriernas. Hans ord röja då knappast endast grekisk individualism och självkänsla [6]), utan ock någonting profetiskt, ett drag besläktat med mysteriernas skiljande mellan de invigda och de oinvigda.

Härmed sammanhänger ock Herakleitos' bruk av *πίστις* (eg. *ἀπιστία*). *πίστις* är betingelsen för *νόησις*. Där *ἀπιστία* råder, finnes ingen möjlighet till kunskap. Detta betyder att den verkliga kunskapen och insikten hos människorna icke är beroende endast av deras intellektuella anlag, utan ock av någonting vilje-

---

[1]) Jfr Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 9. u. 10. Aufl. 1921, sid. 31, E. Wellmann i Pauly-Wissowa VIII, 504 ff. samt G. Kafka, Die Vorsokratiker 1921, sid. 45.

[2]) Zeller, Die Philosophie der Griechen I 5. Aufl. sid. 741 ff. 709 ff.; Rohde, Psyche II, 5—6. Aufl. 1910, sid. 153.

[3]) E. Pfleiderer, Die Philosophie des H. usw. 1886.

[4]) Jfr Zeller, Grundriss, 12. Aufl. 1920, sid. 70 f. Träffande och väl avvägd är Diels korta överblick i Herakleitos von Efesus. Jfr ock A. Aall a. a. sid. 7 ff.

[5]) Jfr Windelband o. a. a. sid. 52; Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie II, 1, 1911 sid. 93 ff.

[6]) Jfr fr. 101 Diels: *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν*, jfr Diog. IX 5, Diels Fragmente sid. 68 och Claes Lindskog i Athena, Stockholm 1917 sid. 95 ff.

mässigt, som de äro ansvariga för, men som samtidigt nästan som ett öde delar dem i tvänne klasser, den stora massan och filosoferna. Diels och Aall betrakta riktigt åskådningen, den skarpa iakttagelseförmågan som utgångspunkten för Herakleitos' filosofi. I begynnelsen står upptäckten, den poetiska intuitionen, som griper och fordrar hängivenhet. Förutsättningen för den högsta intellektuella förståelsen är hängivenheten. Denna är för Herakleitos ingenting övernaturligt, men inte häller någonting rent mänskligt (fr. 78), ehuruväl alla människor hava en möjlighet därtill (fr. 115, 116). Ytterst ligger det någonting irrationellt i att en människa begagnar sig av denna möjlighet, medan andra icke göra det. För Herakleitos är detta visserligen intet problem, men själva detta faktum fyller honom dels med självkänsla, dels med förakt för massan, som inte kan, inte vill och inte bekvämar sig till att skåda djupare, fatta tilltro till de stora synerna och så förstå alltets sammanhang.

Parmenides. Hos Parmenides äro beröringspunkterna med mysterierna ännu mer iögonenfallande än hos Herakleitos. Hans skrift *πὲρι φύσεως* begynner med skildringen av hans himmelsfärd till *Δίκη* och *Ἀλήθεια,* och såsom genom gudomlig uppenbarelse undfångna framställer han sina läror. Men det mysteriösa är även hos honom enbart form. Hans himmelsresa är inte en originell konception, utan övertagen från den mystiska poesien (Diels, Parmenides Lehrgedicht 1897, sid. 21). Allt som han lånat från pythagoreerna eller från mysterierna står i uppenbar motsats till hans rationalistiska tänkande, som tar sig uttryck i satsen *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (fr. 5; jfr fr. 8,36 ff. och 4,6 ff.). Endast det förnuftsmässiga tänkandet för till kunskap om varat (Zeller, Grundriss sid. 61; hos Parmenides är *ἀλήθεια* = *ὄν,* Diels, a. a. sid. 55 f.). Det som icke kan vara föremål för tänkandet, existerar icke häller. För denna sats faller både den sinnliga och den översinnliga världen, likaväl som gudomen (Diels, a. a. sid. 9).

Denna egendomliga motsägelse i Parmenides' väsen och filosofiska tänkande berör inte direkt hans bruk av *πίστις.* Detta ord hör nämligen icke till lånen från mystiken, ej häller till de „otillförlitliga" lärorna om den empiriska världen, utan till den rena teorien. Den genom systematiskt tänkande vunna fasta och orubbliga filosofiska insikten och övertygelsen i motsats till den på sinnlig iakttagelse beroende meningen (*δόξαι* fr. 1,30; 8,51 Diels) är det han kallar *πίστις* (fr. 8,12) eller *πίστις ἀληθής* (fr. 1,30 och

8,28). Insikten är verklighet, meningen inbillning (fr. 4). Såsom undervisning om den rätta vägen till sann insikt (*πειθοῦς ἐστι κέλευθος* fr. 4,4) är Parmenides' egen skrift *πιστὸς λόγος ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης* (fr. 8,50).[1])

Empedokles. Ännu större än hos Parmenides är hos Empedokles motsatsen mellan det filosofiska tänkandet och det mysteriösa, som framträder i hans ord och uppträdande. Hans filosofiska lära om själen, för att nämna ett exempel, känner endast en blandning av elementen i blodet (Deussen a. a. sid. 110 ff. 121 ff. Windelband a. a. sid. 53). Men vid sidan av en sådan mekanistisk psykologi förkunnar han den fullständigaste religiösa mystik (Wellmann, i Pauly-Wissowa V 2507 ff.). Han predikar belöningar och straff i livet efter döden (Norden a. a. sid. 198), själavandring (jfr Rohde II sid. 171 ff.) och en högsta form av kunskap, vunnen i ekstas (Rohde II sid. 185). Han talar om Pythagoras' övermänskliga kunskaper (fr. 129), om sin egen övernaturliga insikt och huru den vinnes (fr. 131—134, 112—114), allt i mystiska vändningar. Han gör sig själv i början till *καθαρμοί* till gud och låter sig dyrkas av mängden, han har till och med kraften att förläna andra den gudomliga makten över vind och väder, liv och död. Diels kallar detta charlataneri (Parmenides sid. 21). Åtminstone är det oförenligt med hans filosofiska läror.

Även hos Empedokles är nu *πίστις* den sanna insikten, visshet, säkerhet och övertygelsen: *εἰ δέ τί σοι περὶ τῶνδε λιπόξυλος ἔπλετο πίστις, πῶς κτλ.* (fr. 71 Diels). Sanningen nås endast av några få utvalda, efter möda och ansträngningar (fr. 114 Diels):

> *ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὕνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις,*
> *οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλέη <ἥ> γε τέτυκται*
> *ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή.*

De flesta nöja sig med vad just *de* råkat få syn på i livet och betrakta det som det absoluta, obekymrade om att de se blott en del av ett större sammanhang:

> *αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτωι προσέκυρσεν ἕκαστος*
> *πάντοσ' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον <πᾶς> εὔχεται εὑρεῖν·*

---

[1]) Till Parmenides använd litteratur utom ovan redan citerade arbeten: Zeller, Die Philosophie der Griechen I^5 sid. 553 ff.; Windelband, Lehrbuch sid. 24 ff. 31 ff. 42 ff. 48 f.; Gomperz, Griechische Denker I^2 1903 sid. 134 ff.; Rohde, Psyche II sid. 155 ff.; Deussen, a. a. sid. 75 ff. Jfr även Diels i NJ 1922 sid. 242 ff.

(fr. 2,5 f.), en tanke parallell med Herakleitos' ord om mängden som förlitar sig på gatusångare, men misstror den verkliga insikten. Även till denna senare vändning finnes hos Empedokles en motsvarighet:

ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα μέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν.
ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνῶθι διασσηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο (fr. 5).

Huru denna kunskap nås, om den, som Empedokles själv synes vilja framställa saken, är beroende på gudomlig ingivelse, som gör mottagaren själv till gud (fr. 112), är i någon mån oklart. Dock tyder allt på att även Empedokles använt *πίστις* endast i filosofisk, icke i religiös bemärkelse, och att han med detta ord, trots poetiska vändningar och mysterietermer, förstår kunskap, insikt och övertygelse som vunnits genom tänkande, icke genom övernaturlig uppenbarelse. — Nu översätter Diels *πίστις* i fragment 114 och *πειθώ* i 133 med „Glaube“ [1] samt *πιστώματα* i fragment 5 med Offenbarungen. Men det sistnämnda är en poetisk omskrivning och beträffande de två föregående gäller frågan icke om „tro“, icke om tro på gudarna, men icke häller om kunskap endast om gudomen, utan om allt slags djupare insikt. Visserligen tillämpar Klemens Alex. (Strom V 82) det som säges i fragment 133 på gudomen: *τὸ . . . θεῖον* — — — —

οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἧιπέρ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἁμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.

Men högst tvivelaktigt är om Klemens härvid återger det ursprungliga. Det som enligt hans citat gäller endast kunskapen om gudomen, gäller enligt Empedokles all verklig kunskap om tingens väsen, en kunskap som helt och hållet saknas hos dem som gå på sinnesförnimmelsernas allfarsvägar. *πειθώ* betyder då övertygelse i ordets vidsträcktaste betydelse och detsamma kan sägas om *πίστις* i fragment 114. [2]

Platon. — Hos Platon förekommer *πίστις* i olika sammanhang och olika betydelser, så t. ex. i Faidon 70 B i den i retoriken

[1] Så även W. Nestle, Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum 1922 sid. 149.
[2] Jfr ang. Empedokles ytterligare Gomperz, Griechische Denker I² sid. 183 ff.

gängse betydelsen „bevis": *οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως.* Viktigare än detta uttryck äro emellertid de ställen där ordet står i direkt samband med det centrala i Platons tänkande, idéläran. På ett ställe i Staten (511 DE) ordnar Platon kunskapens olika visshetsgrader i följande ordning: *νόησις, διάνοια, πίστις, εἰκασία.* Något senare (533 E ff.) återkommer han till saken och sammanför då de två förstnämnda kunskapsarterna som *νόησις* gentemot de två senare, som han med gemensamt namn kallar *δόξα.* Medan *δόξα* gäller vardandet, gäller *νόησις* varat. Denna skillnad är skillnaden mellan meningen, *πίστις,* och vetenskapen, *ἐπιστήμη.* Den förra är kunskap om sinnevärlden och som sådan osäker och oviss, ty i sinnevärlden skiftar och växlar allt från ögonblick till ögonblick, den senare, vetenskapen, är kunskap om idéernas eviga värld och därför den högsta form av sanning, verklig visshet.

Olikheten mellan de två kunskapsarterna belyses ännu av ett tredje ställe i samma verk (601 DE). Den som besitter *ἐπιστήμη (ὁ εἰδώς),* säger han, vet hur en god flöjt skall vara beskaffad och kan meddela det åt den som skall tillverka flöjten *(ἀνάγκη — — — — ἄγγελον γίγνεσθαι τῷ ποιητῇ).* Tillverkaren *(ὁ δὲ πιστεύων)* är däremot tvungen att genom den förres ord förskaffa sig en möjligast riktig uppfattning *(πίστιν ὀρθήν = δόξαν ὀρθήν)* om flöjten för att sedan kunna göra den. Skillnaden mellan de två orden *ἐπιστήμη* och *πίστις* (= *δόξα*) är densamma som på de föregående ställena: den förra av de två personerna känner flöjtens idé, den senare måste nöja sig med en tillräckligt klar uppfattning om huru en flöjt ser ut i verkligheten. — Detta språkbruk hör oupplösligt samman med idéläran [1]) och möter därför ännu i Timaios. Platon gör i denna skrift gällande att världen i alla sina växlingar är en avbild av någonting evigt varande och bestående. Detta senare kan vara föremål för verklig insikt, angående den synliga världen kan man nå en kunskap som icke kommer längre än till sannolikhet. Denna kunskapsgrad kallar han även här *πίστις* (29 C: *ὅ τί περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* Detsamma återkommer 37 B. På grund av sinnlig iakttagelse kan man nå säkra och sanna meningar och antaganden, genom tänkandet däremot förnuftskunskap och vetenskap

[1]) Utan hänsyn till idéläran diskuteras förhållandet mellan „tro" och „vetande", *πίστις* och *ἐπιστήμη, πιστεύειν* och *εἰδέναι* i Gorgias 454 DE.

(ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται ... δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς· ὅταν δέ αὖ περὶ τὰ λογιστικὸν ᾖ ... νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται). Slutligen förekommer „tron" 40 DE på tal om demonerna. Det lönar sig icke att avhandla om deras ursprung, i stället må man tro dem som påstående sig vara gudarnas ättlingar tidigare berättat därom *(πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν).* Som ättlingar måtte de väl känna sina förfäder, och det vore förmätet att icke tro dem *(ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν),* även om deras utsagor ingalunda kunna göra anspråk på att ha sannolikheten för sig och ännu mindre äro tvingande bevis. Stället kan knappast, såsom Apelt gör [1]), fattas som ironiskt menat. Men väl gör Platon här eftergifter åt den populära fromheten, som han även annars behandlat med stor skonsamhet [2]). Därvid förblir det oklart i vilken mån han anser sina förmodanden i dessa stycken som exakt kunskap eller som poetiska fantasier. Det senare förefaller mera sannolikt, *πίστις* är även här kunskap om världen i *vardande,* och till denna, icke till ideernas evigt *varande* värld, höra de nämnda demonerna. Men Wilamowitz-Moellendorff betonar med rätta att denna Platons anpassning efter den rådande uppfattningen lätt för till betänkliga konsekvenser. Och i fråga om *πίστις* och *πιστεύειν* är det citerade stället så till vida betydelsefullt, som där framskymtar möjligheten att använda ordet om mottagandet av den genom övernaturlig uppenbarelse meddelade kunskapen angående religiösa ting, en kunskap som är otillgänglig för människans naturliga intellektuella verksamhet. Detta bruk av ordet möter i hellenistisk tid i den av orienten starkt påverkade mystiken, och dess filosofiska inklädnad härstammar i många stycken ytterst från Platons Timaios, som sålunda får tjäna till att filosofiskt rättfärdiga de mystiska spekulationerna. — På sidan om det omtalade språkbruket står ett ställe i Lagarna, där Platon gör till villkor för den som skall bli lagarnas väktare, att han *διαπονήσεται τὸ πᾶσαν πίστιν λαβεῖν τῶν οὐσῶν περὶ θεῶν* (966). Här är det ingen fråga om idéläran, utan *πίστις* betecknar den populära „tron" på gudarna, yttrande sig teoretiskt i bejakandet av deras existens, praktiskt i dyrkandet av dem. Visshets*graden* spelar ingen roll. Däremot är det i viss mån betydelsefullt, att man av sammanhanget finner, hurusom lagens

---

[1]) Platons Dialoge, Timaios und Kritias, 1919 sid. 163.

[2]) Jfr Wilamowitz-Moellendorff, Platon I, 2. Aufl. 1920, sid. 609 f.

väktare även i religiösa ting erhålla en ställning som förmedlare och förmyndare gentemot den stora massan, som är tvungen att godtaga allt vad de säga. Även denna tendens finna vi fullt utvecklad i hellenismen.

Hos Platon är *πίστις* en filosofisk term, betecknande en lägre grad av kunskap, den nämligen som kan vinnas om sinnevärldens växlande företeelser, och den är i motsats till den filosofiska, vetenskapliga och vissa kunskapen om idéerna, blott mening. Däremot har bruket av *πίστις* intet gemensamt med mystiken eller mysteriföreställningarna, i den mån dessa finnas hos Platon. Att de finnas är uppenbart. Dels visa de sig som främmande beståndsdelar (jfr Dieterich, Nekyia 2. Aufl. 1913, sid. 113 ff.), dels höra de till det mest personliga hos Platon (jfr Edv. Lehmann, Mystik, svensk uppl. 1915, sid. 84 ff.). Men Platon är icke en mystiker (Lehmann a. a. sid. 90 f., C. Ritter AR XIX 1916—1919, sid. 233 ff., 466 ff.). Den senare, hellenistiska dualismen mellan mänskligt och gudomligt är för honom främmande. För honom avser dualismen idéernas värld och den synliga världen. Människosjälen hör in i bägge världarna (jfr Windelband, Lehrbuch, sid. 102 f., 97) och besitter därigenom själv av naturen kraften till sin frälsning. Då den genom betraktandet av tingen påminnes om idéerna, som den en gång skådat i deras renhet (*ἀνάμνησις*-läran), då den alltså följer sin egen inneboende filosofiska drift (jfr Wilamowitz-Moellendorff a. a. I sid. 691) och på den vägen finner sig själv, finner vad den till sitt eget innersta väsen är, då är den utan något som hälst övernaturligt ingrepp stadd på väg till sitt eviga urhem. Platon känner inga nådemedel, ingen rening, ingen uppenbarad sanning, intet prästerskap (Wilamowitz-Moellendorff a. a. I sid. 689, 741). Men å andra sidan är steget inte långt till hellenismens dualistiska mystik. Det behövs blott att det personliga, den filosofiska kraften som fanns i hans tänkande, hos epigonerna försvagas, och de drag som förbinda Platon med mystiken få småningom övertaget, och icke utan all rätt åberopar nyplatonismen Platon som sin läromästare och profet.[1])

Aristoteles. Aristoteles betecknar i så motto en återgång till det förplatonska bruket av *πίστις* som ordet hos honom, jämsides med betydelsen „mening“, „förmodan“, användes om den

[1]) Till totaluppfattningen jfr utom ovan redan citerade arbeten W. Windelband, Platon 6. Aufl. 1920 och Ivar A. Heikel, Platon, 1919.

starkaste form av övertygelse och den högsta grad av filosofisk visshet. Så säger Bonitz i Index Aristotelicus: „*πιστεύειν omnino firmitatem persuasionis significat, sive ea δόξης sive ἐπιστήμης vim ac naturam habet sive ad cognitionem principiorum pertinet*". Detsamma gäller mutatis mutandis om *πίστις*. Som exempel må ställena ur metafysiken tjäna. — *β* 2. 997b 18: Aristoteles kritiserar idéläran och säger att om den vore riktig, så måste det utöver den synliga himmeln, solen och månen finnas en himmel, sol och måne „i sig", *καίτοι πῶς δεῖ πιστεῦσαι τούτοις;* — *κ* 11. 1067 b 14: här slutar framställningen om rörelsens art och väsen med anmärkningen *τούτου δὲ πίστις* (övertygelse) *ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς* (induktion). — *ν* 2. 1090 a 3: Aristoteles har reflekterat över talens existens och beskaffenhet och frågar *πόθεν δεῖ λαβεῖν τὴν πίστιν ὡς εἰσίν;* och *πόθεν τε χρὴ πιστεῦσαι ὡς ἔστι τοιοῦτος ἀριθμός;* — Slutligen *κ* 5. 1062a 3: Angående satsen att en sak samtidigt omöjligt kan både vara och icke vara, säger Aristoteles att den icke kan bevisas, emedan det icke finns någon säkrare princip att utgå ifrån än den nämnda satsen, och det behövde man dock för beviset (*οὐ γὰρ ἔστιν ἐκ πιστοτέρας ἀρχῆς αὐτοῦ τούτου ποιήσασθαι τὸν συλλογισμόν*). — Av betydelse är ock att Aristoteles använder *πιστεύειν* synonymt med *εἰδέναι* och *γνωρίζειν*. Så finnes i Analytica post. A 2. 72a följande: *δεῖ πιστεύειν τε καὶ εἰδέναι τὸ πρᾶγμα κτλ..... εἴπερ ἴσμεν διὰ τὰ πρῶτα καὶ πιστεύομεν, κἀκεῖνα ἴσμεν τε καὶ πιστεύομεν μᾶλλον κτλ.* Denna sammanställning av *πιστεύειν* och *εἰδέναι* eller *γιγνώσκειν* återkommer sedan ofta i hellenistisk litteratur.

Stoa. Den betydelse *πίστις* haft hos Aristoteles behåller det under den efterföljande tiden. Övergången från den hellenska till den hellenistiska tiden förmedlas i filosofien av stoicismen.[1] Av bruket hos stoikerna må här nämnas endast det under senare tid ofta citerade stället ur en hos Stobaios bevarad idealbild av den vises kunskapsförmåga (Eklog II 112,11 Wachsmuth): *Οὐδὲ λανθάνειν δὲ αὐτόν τι, τὴν γὰρ λῆσιν εἶναι ψεύδους ὑπόληψιν ἀποφαντικὴν πράγματος. τούτοις δ' ἀκολούθως οὐκ ἀπιστεῖν, τὴν γὰρ ἀπιστίαν εἶναι ψεύδους ὑπόληψιν· τὴν δὲ πίστιν ἀστεῖον ὑπάρχειν, εἶναι γὰρ κατάληψιν ἰσχυράν, βεβαιοῦσαν τὸ ὑπολαμβανόμενον· ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ἐπιστήμην ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· διὰ ταῦτά φασι μήτε*

[1] Litteratur: Paul Barth, Die Stoa, 3. u. 4. Aufl. 1922; Heinemann, Poseidonius' metaphysische Schriften I, 1921; Windelband, a. a. sid. 133—175, Zeller, Grundriss sid. 248 ff., v. Arnim, Stoicorum veterum Fragmenta, Leipzig 1905.

ἐπίστασθαί τι τὸν φαῦλον μήτε πιστεύειν. Såsom härav framgår, ha vi att göra med samma språkbruk som förekommer hos Aristoteles. *πίστις* användes synonymt med andra ord som beteckna visshet, övertygelse och kunskap, och uttrycker även de högsta graderna av dessa begrepp.

Epiktetos. — Hos Epiktetos finna vi *πίστις* i en betydelse som på ett betecknande sätt avviker från de i det föregående nämnda filosofernas bruk av ordet. Naturligtvis påträffar man även de vanliga vändningarna, t. ex. II 1,22 *οὐ γὰρ τοῖς πολλοῖς περὶ τούτων πιστευτέον, — — — — — ἀλλὰ τοῖς φιλοσόφοις μᾶλλον, — — —* men i regeln domineras ordets bruk av det etiska intresset hos Epiktetos. Ordet kan överallt översättas med trohet. Belysande äro de rent etiska styckena, t. ex. II 4 och IV 13 (*πρὸς τὸν ἐπὶ μοιχείᾳ ποτὲ κατειλημμένον* och *πρὸς τοὺς εὐκόλως ἐκφέροντας τὰ αὐτῶν*). Karaktäristiskt är också att Epiktetos betraktar troheten som den väsentligaste egenskapen hos den sedliga människan: *ἐκεῖνοι μὲν οἱ ὀλίγοι, ὅσοι πρὸς πίστιν οἴονται γεγονέναι καὶ πρὸς αἰδῶ καὶ πρὸς ἀσφάλειαν τῆς χρήσεως τῶν φαντασιῶν, οὐδὲν ταπεινὸν οὐδ' ἀγεννὲς ἐνθυμοῦνται περὶ αὐτῶν, οἱ δὲ πολλοὶ τἀναντία* (I 3,4). Alltså trohet, ädelhet och självsäkerhet äro de egenskaper som tillsammans utmärka människan sådan hon bör vara. Troheten, denna människans ideala beskaffenhet, bör så helt sätta sin prägel på henne, att den yttrar sig även i vardagslivets minsta detaljer. Den fromma människan *λούεται ὡς πιστός, ὡς αἰδήμων ἐσθίει* osv. (I 4,20). Människan är skapad till trohet (*ὅτι ὁ ἄνθρωπος πρὸς πίστιν γέγονεν καὶ τοῦτο ὁ ἀνατρέπων ἀνατρέπει τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου* II 4,1), och den som t. ex. begår äktenskapsbrott förintar därmed *τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν ὅσιον* II 4,2, likaså den som inte behandlar andra människovärdigt III 7,36. Denna trohet är till sitt väsen trohet mot Gud, men också till följd av Epiktetos' uppfattning om förhållandet mellan det gudomliga och det mänskliga trohet mot människans bättre jag. *τί δ' ὅτι οὐ μόνον σε κατεσκεύασεν, ἀλλὰ καὶ σοὶ μόνῳ ἐπίστευσεν καὶ παρακατέθετο; — — — — — — παραδέδωκέ σοι σεαυτὸν καὶ λέγει „οὐκ εἶχον ἄλλον πιστότερόν σου· τοῦτόν μοι φύλασσε τοιοῦτον οἷος πέφυκεν, αἰδήμονα, πιστόν, ὑψηλόν, ἀκατάπληκτον, ἀπαθῆ, ἀτάραχον"* (II 8,21 ff.). En av de utmärkande egenskaperna hos Gud är troheten, och den människa som vill täckas honom bör själv beflita sig om samma egenskap: *εἰ πιστόν ἐστι τὸ θεῖον, καὶ τοῦτον εἶναι πιστόν· κτλ.* (II 14,13).

Det starka betonandet av troheten som grundvalen för människolivet sammanhänger med Epiktetos' totaluppfattning om människolivet och harmonierar väl med den varma och innerliga tonen i hans framställning. Nu är Epiktetos' Gud strängt taget ingenting annat än en personifiering av det högsta innehåll som människosinnet kan nå till, det sedliga idealet. „Epiktets Wort: du trägst Gott in dir, bedeutet nichts weiter, als dass den höchsten Gedanken, deren der Mensch aus sittlicher Energie fähig ist, der höchste Name, den er kennt, gegeben wird." (Bultmann i ZNTW 1912 sid. 178). Men genom att just troheten betraktas som människans rätta förhållande till Gud, får gudsförhållandet en innerlig och personlig prägel, så stark och fin, att man lätt glömmer att den gud det är fråga om ingenting annat är än den stoiska panteistiska gudomen, de oföränderliga lagar efter vilka världsutvecklingen sker (jfr Bultmann o. a. a. sid. 179, 182). Denna panteistiska gudom bor såsom logos, förnuft, i varje människa. Därmed försvinner gränsen mellan människa och gud, och troheten är icke trohet gentemot ett personligt (eller opersonligt) väsen utanför människan, utan såsom redan sagts, trohet mot människans eget innersta väsen.[1]) Detta bättre jag hör till människans naturliga utrustning, hon behöver blott besinna att hon äger det, för att vara på väg mot idealet. Den människa i vilken det sedliga livet behärskar det animaliska, är därmed verklig människa, och det kallar Epiktetos att vara *Διὸς υἱός*.

Epiktetos företräder en från all supranaturalism fri fromhet och sedlighet, och därutinnan är han en typisk representant för den hellenska anden i motsats till den hellenistiska.

Av denna finna vi emellertid tydliga spår hos Epiktetos, t. ex. då han III 22.26 refererar kynikerns predikan: *ἰὼ ἄνθρωποι, ποῖ φέρεσθε; τί ποιεῖτε, ὦ ταλαίπωροι· ὡς τυφλοὶ ἄνω καὶ κάτω κυλίεσθε· ἄλλην ὁδὸν ἀπέρχεσθε τὴν οὖσαν ἀπολελοιπότες, ἀλλαχοῦ ζητεῖτε τὸ εὕρουν καὶ τὸ εὐδαιμονικόν, ὅπου οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἄλλου δεικνύοντος πιστεύετε.* Här påminnas vi visserligen närmast om Platon, som fordrar att man skall tro på dem som härstamma från demonerna, men stycket måste otvivelaktigt betraktas såsom återgivande de hellenistiska vandrande profeternas krav, att människorna böra „tro" deras förkunnelse och betrakta dem såsom budbärare från Gud. Detta finnes i Epiktetos' framställning

[1]) Jfr Paul Barth, Die Stoa, sid. 121.

även antytt, vi ha här den av Norden analyserade formen för religiös propaganda (jfr sid. 44), men tydligt märker man ock, huru fjärran Epiktetos står från dessa profeters uppfattning om sitt gudomliga ursprung och väsen och sin direkta gudomliga sändelse.

II.

Hermeslitteraturen och därmed besläktade texter. Med stoa och Epiktetos äro vi redan inne i den hellenistiska tiden. Viktigast äro här de i det föregående nämnda hermestraktaterna.[1]) På grund av i inledningen anförda skäl betraktas de här som oberoende av kristendomen och uppkomna småningom från och med tiden ± 50 e. Kr., den möjligheten dock icke utesluten att de äldsta delarna funnits skriftligt fixerade redan före Filon.

Såsom också redan nämnts (sid. 7), finner Bousset (GGA 1914, sid. 697 ff.) i hermeslitteraturen tvänne skikt, ett äldre monistiskt och optimistiskt, präglat av stoiska tankar och omfattande traktaterna III, V, VIII, XI och XIV, delvis traktaterna IX, X, XII, XV, som ha ett blandat innehåll, och ett yngre pessimistiskt-dualistiskt, som präglas av orientalisk mystik och mysteriekult. Till detta höra traktaterna I, IV, VI, VII och XIII, delar av de nämnda traktaterna med blandat innehåll, en serie ställen hos Stobaios, främst *Κόρη κόσμου* (a. a. sid. 749 ff.). Det är det senare skiktet som innehåller den typiska hermesmystiken och därför intresserar oss mest. Emellertid citeras i det följande utan att det särskilt omnämnes, stycken även ur det tidigare, dels emedan det ingalunda alltid är möjligt att i detalj skilja emellan de två skikten, dels åter emedan det tidi-

[1]) Hermeslitteraturen är fortfarande jämförelsevis svår att använda, enär en fullständig kritisk edition, trots det stora intresse varmed hermestraktaterna under senaste tid omfattats, saknas. Partheys edition av år 1854 är svåråtkomlig, ofullständig och okritisk. En del texter ger Reitzenstein i Poimandres, 1904 (traktaterna I, XIII (XIV), XVI—XVIII). Dessa citeras i det följande enligt Reitzensteins text, likaså övriga ställen, därest han någonstädes i sina arbeten rättat Partheys text. Reitzensteins numrering av traktaterna anges inom parentes. Styckena ur Stobaios, främst traktaterna *Κόρη κόσμου* och *Ἑρμοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Τάτ*, citeras enligt Wachsmuths upplaga. — Jfr Reitzenstein, Poimandres 1904 och Die hellenistischen Mysterienreligionen 2. Aufl. 1920.

gare, „stoiska“ skiktet inte är fritt ifrån inflytande från den livsåskådning som sedan framträder klar i det senare.[1])

I hermeslitteraturen användes *πίστις*, till synes i samma betydelse som hos Aristoteles och stoikerna, om kunskapen och insikten i dess högsta och vissaste form[2]), så t. ex. Corp. herm. IX (X), 10: *ταῦτά σοι, Ἀσκληπιέ, ἐννοοῦντι ἀληθῆ δόξειεν <ἄν>, ἀγνοοῦντι δὲ ἄπιστα. τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι. ὁ γὰρ λόγος μοι <ἑρμενεύει τὰ> τῆς ἀληθείας· ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθεὶς φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας καὶ περινοήσας τὰ πάντα καὶ εὑρὼν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἑρμηνευθεῖσιν ἐπίστευσε καὶ τῇ καλῇ πίστει ἐνανεπαύσατο. τοῖς οὖν τὰ προειρημένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοήσασι μὲν πιστά, μὴ νοήσασι δὲ ἄπιστα ταῦτα καὶ τοσαῦτα περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως λεγέσθω.* Jfr härmed ett parallellt yttrande Pseudo-Apuleius 10: *est enim ratio plurimis incredibilis, integra autem et vera percipienda sanctionibus mentibus.*

I det senare skiktet åter (C. h, IV 4) heter det: *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας*, där *ἡ γνωρίζουσα* och *ἡ πιστεύουσα* tydligen användas som fullkomligt synonyma ord för att beteckna den kunskap som frälsar människan. Men här är *πίστις* lika litet som *γνῶσις* mera någonting intellektuellt. Vartdera ordet har övergått till att beteckna religiösa ting.

Det religiösa bruket av πίστις. Den påtagliga synonymiteten mellan *πίστις* och *γνῶσις* är tillräcklig för att förklara huru *πίστις* fått sin religiösa betydelse och färg. Såsom ovan meddelade exempel på ordets användning i det filosofiska språket visa, har *πίστις* i detta betytt kunskap och visshet, hos Platon kunskap om de växlande företeelserna i den i vardande stadda sinnevärlden, och fördenskull en kunskap av lägre och ofullkomligare slag än människan genom sitt tänkande kan nå upp till, i den föregående och den efterföljande tiden däremot just den högsta

---

[1]) Annorlunda ser Zielinski på hermeslitteraturen. Han anser att den högre hermetiken uppvuxit ur grekiska förutsättningar. Den har vandrat från Arkadien över Kyrene till Egypten (AR IX (1906) sid. 41) och består i sitt slutliga skick av tre olika riktningar, den „peripatetiska“, den „platoniserande“ och den „panteistiska“. Zielinskis undersökning innehåller många beaktansvärda iakttagelser, dock kan jag icke ansluta mig till huvuduppfattningen i den.

[2]) Ifr Bousset, Kyrios Christos, sid. 147 f.

kunskapen. Då denna kunskap i den hellenistiska tiden upphör att vara resultatet av en intellektuell verksamhet och i stället blir en religiös funktion, när γνῶσις alltså blir någonting som man med naturliga krafter inte kan komma i besittning av, då följer πίστις efter. Samma förvandling som skett med γνῶσις sker också med πίστις. — Därför är det också otillräckligt, att som Bousset i Kyrios Christos (sid. 146 f.), tillmäta Filon avgörande betydelse i detta avseende, eller att med Wetter („Der Sohn Gottes" 1916, sid. 124 ff.) antaga en självständig utveckling av πίστις som slutligen för det i närheten av γνῶσις och gör dessa två begrepp till synonymer. Tvärtom måste man utgå ifrån att πίστις är ett parallellbegrepp till γνῶσις, med åtminstone i stort sett samma utveckling som detta ord genomgått, en utveckling som hör till det intressantaste i den antika religionshistorien.

„*Gnosis theū*". [1] Detta är så mycket naturligare som γνῶσις tydligt är det dominerande ordet, vartill πίστις blott är en anspråkslös följeslagare. Med γνῶσις träffar man själva hjärtat i den hellenistiska fromheten. Detta ena ord är, såsom av Nordens berömda bok framgår, nog för att karaktärisera den hellenistiska, av orientaliska idéer genomträngda religiositeten i dess avvikelse från den hellenska. Kunskapens högsta form var enligt hellensk uppfattning, även där den som hos Platon kommer de hellenistiska och orientaliska tankarna närmast, en genom koncentrerad tankeverksamhet uppnådd inblick i tillvarons väsen. Den omfattade det sanna, det goda och det sköna i världen, och den som nått denna insikt blev genom den höjd över naturlivet, över sinnesförnimmelsernas osäkerhet, begärens bedrägliga lockelser och det banalas smaklöshet. Filosofen blev någonting förmer än vanliga människor, någonting nästan gudalikt [2]. Hans själ skulle också, åtminstone enligt Platon, efter döden få en bättre lott än de andras. Men, och det är avgörande, detta ideal betraktas som uppnåbart för varje människa som verkligen vill nå det. Den mänskliga naturen som sådan äger de krafter som behövas, där finns ingenting övernaturligt, ingen gudomlig utkorelse, ingen gudomlig hjälp i människans utveckling mot full-

---

[1]) Jfr Norden Agnostos theos 1913; Reitzenstein, Mysterienrel. sid. 42 ff. 135 ff. — Dieterich, Abraxas 1891, sid. 148 ff.

[2]) Jfr filosofernas självmedvetande alltifrån Herakleitos och Empedokles (ovan sid. 18 och 19 f.) till Epiktetos (ovan sid. 25 f.), samt Heinemann, Poseidonios sid. 2.

komligheten,[1]) Gudskunskapen är kunskap om gudarna, om deras gärningar sådana de visa sig för den mänskliga betraktaren eller omtalas i de gamlas berättelser, vilka då, till och med av Platon (jfr ovan), uppfattas som vanlig historia.

Allt detta är i hermeslitteraturen annorlunda. Visserligen talar man ännu om *φιλοσοφία* som den makt med vars tillhjälp människan når det högsta, fromheten (Stob I 273,12), och fromheten kallas med det gamla grekiska uttrycket, *εὐσέβεια*[2]). Man kan också i denna tids uttalanden finna något så realistiskt och „hellenskt" som yttrandet i C. h. II 17, där *ἡ παιδοποιία* kallas *μεγίστη ἐν τῷ βίῳ σπουδὴ καὶ εὐσεβεστάτη τοῖς εὐφρονοῦσιν*, medan däremot *μέγιστον ἀτύχημα καὶ ἀσέβημα — — — ἄτεκνόν τινα ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι* (det tidigare skiktet!). — Men sedan kommer *γνῶσις* med sin hellenistiska färg med och ger sin prägel åt allt. I stället för att referera Norden eller Reitzenstein skall jag ge några ställen ur hermeslitteraturen för att medels dem belysa detta.

Utgångspunkten är föreställningen att människosjälarna på grund av ett syndafall i himmelen råkat i kropparna, lida av att vara bundna vid materien och klaga över sin belägenhet (*κόρη κόσμου*, Stob I 395, jfr Wendland, Die Hellen.-röm. Kultur$^{2-3}$ 1912, sid. 182). Och hela jorden lider med dem över att ha blivit en straffanstalt för själarna. Mellan gudarna, vilkas lott är *εὖ ποιεῖν*, och människorna, vilkas enda räddning består i *εὐσεβεῖν* (C. h. XVI 11) är en oöverstiglig klyfta. Här nere råder *εἱμαρμένη*, medan Gud bor i en annan värld bortom stjärnorna och höjd över ödet och nödvändigheten. Summan av *εὐσέβεια* är enligt det tidigare skiktet, C. h. X (XI), 19, att man lär känna Gud och icke förorättar någon människa. I de av mystiken präglade traktaterna träder det senare ledet i skuggan gentemot det förra. *ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια* är den enda vägen till frälsning från själens nödläge (C. h. VI, 5). Utan *γνῶσις* finns ingen verklig fromhet. *κακία ψυχῆς ἐστιν ἡ ἀγνωσία, τοὐναντίον δὲ ἀρετὴ ψυχῆς γνῶσις* (C. h. X,8). I fortsättningen heter det sedan: *ὁ γὰρ γνοὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος* (X, 9). Den som äger gudskunskapen blir själv annorlunda än andra människor, gudomlig. *θεοῦ γνῶσις, ὃν ὁ ἐπιγνοὺς πλέρης γενόμενος πάντων τῶν ἀγαθῶν, τὰς νοήσεις θείας*

---

[1]) Detta om något kunna vi lära av Epiktetos.

[2]) Jfr t. ex. Wilamowitz i Griechisches Lesebuch I, 3 Aufl. 1906. sid 328 ff.

ἴσχει, καὶ οὐ τοῖς πολλοῖς ὁμοίας (IX, 4); *ψυχὴ δὲ ἀνθρωπίνη, οὐ πᾶσα μὲν ἡ δὲ εὐσεβής, δαιμονία τίς ἐστι καὶ θεία* (X, 19). Liksom en sammanfattning är I, 26: *τοῦτο ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι.* Följden av gudskunskapen är alltså gudomliggörelsen. Enligt andra ställen är det även förutsättningen: *ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι* (C. h. X (XI), 20. Ytterligare exempel hos Reitzenstein, Mysterienreligion. 144 f.).

Gudomliggörelsen. Gudskunskapen gudomliggör. Men denna gudomliggörelse betyder icke överlägsenhet över andra människor eller över det fysiska livet såsom en följd av människans intellektuella styrka och kunskaper, utan en fullständig förvandling av människans natur. Denna förvandling sker genom skådandet av gud: *σωθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ* (ur *Λόγος τέλειος,* Reitzenstein, Mysterienr. sid. 137). Det stora undret sker, att människan redan här på jorden, medan hon befinner sig i materiens värld, i kroppen, får skåda Gud och genom anblicken av honom erhåller gudskunskapen, förvandlas ifrån människa till Gud, undanryckes *εἱμαρμένη* och blir odödlig. Förutsättningen för hela denna uppfattning är den metafysiska dualismen. Gudomliggörelsen betyder att människan från materiens, mörkrets, dödens och syndens värld övergår till andens, ljusets, livets och det godas värld. Skådandet av Gud och den gudskunskap som detta skådande medför, är för den skull allt annat än ett successivt framträngande till kunskap om gudomliga ting osv., det som i det stora ögonblicket sker, är överhuvud ingenting naturligt, än mindre någonting intellektuellt. Där sker med människan någonting fysiskt-metafysiskt. Övernaturliga krafter ingripa i hennes liv, förändra hennes väsen och göra henne helt och hållet ny. Då det stora undret skett, äger människan *γνῶσις θεοῦ.* Har det icke skett, besitter hon inte häller gudskunskap. Grader ges här inte, människan kan på sin höjd bedja att inte gå miste om gudskunskapen, ty förloras den, så förloras den helt. Den som har *γνῶσις* är därför till sin beskaffenhet någonting fullkomligt annat än han tidigare varit och annat än andra människor, som ännu icke kommit till *γνῶσις,* äro, han är någonting övernaturligt och övervärldsligt, inga naturliga kategorier passa mera på honom. Det är då inte underligt att den fromme liksom sammanfattande utbrister: *τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστιν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ* (C. h. X, 15).

En jämförelse med Platon är även här belysande. För honom är människosjälen någonting självständigt och absolut. Dess „frälsning“ består däri att den finner sig själv, ånyo minnes vad den skådat i sitt urhem och återvänder dit, och allt detta utan några som hälst främmande eller övernaturliga krafters ingripande.

Uppenbarelsen. En kunskap som kan frälsa människan genom att gudomliggöra henne är icke vanlig intellektuell insikt eller begåvning. Det är inte fråga om filosofisk vishet i gammal grekisk bemärkelse, utan om en kunskap som har intet med den för tänkandet tillgängliga världen att skaffa. I en av de hermetiska traktaterna heter det: *γνῶσις δε αἰσθήσεως πόλυ διαφέρει*, och denna *γνῶσις* bestämmes närmare som *ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ* (X 9). Den frälsande kunskapen om gud är en sak som människan icke kan frambringa eller nå till genom egen tankekraft, den är en gåva från Gud. Att människan får mottaga denna gåva är det största under, och det fyller dem som bli delaktiga därav med jublande glädje och högstämd, entusiastisk tacksamhet. Huru det tillgår, beskrives i den första av hermestraktaterna, Poimandres, sålunda: *παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι <καὶ> τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μον γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι καὶ τὸν πατέρα ἱλάσκονται ἀγαπητικῶς καὶ εὐχαριστοῦσιν εὐλογοῦντες καὶ ὑμνοῦντες* (I 22). Däremot finns det människor som aldrig få erfara denna underbara upplevelse: *τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς· καὶ φθονεροῖς καὶ πλεονέκταις καὶ φονεῦσι καὶ ἀσεβέσι πόρρωθέν εἰμι* (I 23) [1]. I en annan traktat (X 19) beskrives samma upplevelse på enahanda sätt. *καὶ ἡ τοιαύτη ψυχὴ μετὰ τὸ ἀπαλλαγῆναι τοῦ σώματος τὸν τῆς εὐσεβείας ἀγῶνα ἠγωνισμένη — — — ὅλη νοῦς γίνεται· ἡ δὲ ἀσεβὴς ψυχὴ μένει ἐπὶ τῆς ἰδίας· οὐσίας ὑψ᾽ ἑαυτῆς κολαζομένη καὶ γῆιον σῶμα ζητοῦσα.* Det som gudom eller gudomlig kraft tänkta *Νοῦς* sänker sig från himmeln i människans själ, skänker henne därmed frälsning *(βοήθεια)* och *γνῶσις*, samt omskapande själen, så att den själv blir *νοῦς*.

Att denna erfarenhet helt faller utanför den sinnliga iakttagelsen och den naturliga mänskliga tankeförmågan, är klart redan för hermesspekulationen. Det osynliga kan inte iakttagas

[1]) I samma anda betraktar Pseudo-Apuleius fromheten som villkor för *γνῶσις*. Jfr ovan sid. 28.

med kroppsliga ögon, det goda är osynligt för mänsklig blick, med hjärtats ögon skall guds avbild iakttagas. Och då måste det för vanlig mänsklig tanke förefalla som omöjligt, som en inbillning, att hela denna gudomliga värld finnes till, att *γνῶσις* uppnås och att själen kan gudomliggöras: *τὰ μὲν γὰρ φαινόμενα τέρπει, τὰ δὲ ἀφανῆ δυσπιστεῖν ποιεῖ· φανερώτερα δέ ἐστι τὰ κακά, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲς τοῖς ὀφθαλμοῖς· οὐ γὰρ μορφὴ οὔτε τύπος ἐστὶν αὐτῷ. διὰ τοῦτο αὐτῷ μέν ἐστιν ὅμοιον, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν ἀνόμοιον. ἀδύνατον γὰρ ἀσώματον σώματι φανῆναι* (C. h. IV, 9). — — — — *θεοῦ εἰκών, ἣν ἀκριβῶς εἰ θεάσῃ καὶ νοήσεις τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, πιστευσόν μοι, τέκνον, εὑρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν* (C. h. IV, 11).

Mysteriet. Det som är omöjligt att begripa med förnuftet, det uppleves i mysteriet. Då den fromme fått löfte om att *νοῦς* skall draga in i hans själ, fylla den med gudskunskap och gudomlighet, och stunden är inne att det skall ske, faller han i ekstatisk hänryckning. I ekstasen skådar han Gud. Men då skådandet av Gud betyder gudomliggörelse, blir den fromme genom mysteriet gudomliggjord. — Här är inte platsen att ännu följa dessa föreställningar ända till deras upprinnelse. Uppenbart är dock, att icke spekulationen, utan kulten och riten såsom det centrala i fromheten [1] bilda utgångspunkten. I kulten såg man gud, höjdpunkten i mysterierna var gudens framträdande (Wetter, Det romerska världsväldets religioner 1918 sid. 104 ff.). Detta är en allmän orientalisk föreställning, som finnes såväl i egyptiska, babyloniska och assyriska som i israelitiska och judiska religiösa texter. Den frommes högsta lycka är att få se Guds anlete. Gud framträder omstrålad av ljus och ljuset gläder och vederkvicker de fromma. [2] Ursprungligen är allt detta att fatta rent sinnligt, liksom även tanken på gudomliggörelsen i kulten sannolikt bottnar i imitativ magi (Wetter a. a. sid. 115), men med

[1] Icke endast i den primitiva religionen är kulten det viktigaste. Först då religionen nått en hög grad av innerlighet, träder kulten i andra rummet. Individualismen blir förhärskande, och följden är, att fromhetslivets konkreta yttringar alltmer försvinna. Idealet, den rena innerlighetens religion utan någon som hälst kult, betyder därför att religionen helt och hållet upphör att vara en social företeelse. Därefter kan man på sin höjd tala om fromhet, men i ingen händelse om religion. Jfr härtill Fr. Overbeck, Christentum und Kultur, sid. 286 f.

[2] Jfr t. ex. Ps 4,7; 17,15; 27,4; 42,3 o. a. st. Liknande uttryck i babyloniska hymner finnas bekvämt tillgängliga hos Kittel, Die Psalmen, 1914, sid. 503 ff.

tiden har mysteriernas betydelse förandligats (Reitzenstein, Mysterienrel. sid. 106 ff.). En mängd religiösa tankar och föreställningar från olika håll ha sammanknutits med dem och i sin mån bidragit till att skapa bilder och uttryck för det mysteriespråk som hellenismens fromhetsliv begagnar sig av.

„Pistis" (= tron). På grund av det sagda är det redan i huvudsak klart vad *πίστις* betyder: den genom uppenbarelse meddelade gudskunskapen som gudomliggör människan. *πιστεύειν* betecknar mottagandet av denna kunskap och jämväl dess besittande. De viktigaste detaljerna och nyanserna förtjäna dock att ytterligare nämnas. Därvid blir det också möjligt att utförligare belysa den hellenistiska fromhetens egenart.

Upplevelsen och det nya livet. *Πιστεύειν* om den ekstatiska upplevelsen och om mottagandet av gudskunskapen användes i det ovan citerade C. h. IX (X) 10 och i slutet av Poimandres, C. h. I 32: *διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλόγητος εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.* Det förra stället innehåller en tydligen något psykologiserande förklaring på den ekstatiska upplevelsen. Uppenbarelsen griper den skådande så mäktigt att intet motstånd är möjligt. I själen uppstår en ny utgångspunkt för värderingen och förståelsen av livet, och utifrån denna sammanfogar sig allt till den fullständigaste harmoni. Själen får vila *ἐν τῇ καλῇ πίστει.* Det som skett i mysteriet är alltså inte någonting blott momentant, utan blir bestående. Att „tro" är inte blott att mottaga, utan ock att bevara gudskunskapen. Jfr *— — — θεοῦ γνῶσις, ὃν ὁ ἐπιγνούς — — — τὰς νοήσεις θείας ἴσχει* (C. h. IX, 4). Det senare stället har mera direkt härflutit ur upplevelsen själv. Mysten har just upplevat det underbara och tackar nu guden för det. Han har fått gudskunskapen. Det sammanfattar han i ordet *διὸ πιστεύω.* Och i det följande ger han ett vittnesbörd om vad det betyder för honom att äga den, han är förnyad, han är befriad från de jordiska bojorna, han skall ingå i livet och ljuset, han prisar gud för att han skänkt honom övernaturlig kraft, *τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.*

„Pistis" som gudomlig kraft. Mysten har erhållit gudskunskapen, han har skådat Gud, han har blivit uppfylld med gudomlig kraft och gudomliggjord (jfr t. ex. C. h. I 32 ovan). Detta menar man inte blott bildlikt, utan fullt konkret. Mysten

kan intet fatta, förrän guden eller hans ande stigit ned i honom [1]). Huru konkret man kan föreställa sig saken visar ett yttrande i en av Reitzenstein (Poimandres, sid. 20 f.) behandlad „Zaubergebet" (publicerad av Wessely): *ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν.* Naturligtvis finnas även mindre handgripliga föreställningar: *ἐλθὲ καὶ φάνηθί μοι, θεὲ θεῶν,* eller ock *εἴσελθε, κύριε, καὶ ἀποκρίθητί μοι διὰ τῆς ἱερᾶς σου φωνῆς, ἵνα ἀκούσω τηλαυγῶς καὶ ἀψεύστως περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος.* (Reitzensteins Poimandres, sid. 27, ur Wessely, Griech. Zauberpapyrus i Denkschr. Wien 1888 sid. 70). När detta skett har den fullständiga föreningen mellan guden och mysten åvägabragts och mysten känner därför guden: *οἶδά σε Ἑρμῆ καὶ σύ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ* (a. a. sid. 20). I en i den nämnda bönen inarbetad yngre bön heter det åter *σὺ γάρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν · ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου.* Den gudomliga substans som så sänker sig ned i människan kallas vanligen *Νοῦς* eller *πνεῦμα*, men också *γνῶσις, χάρις* eller *πίστις*. Mystens bön: *αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ <πλήρωσόν με> τῆς χάριτος ταύτης* (C. h. I 32 Reitzenstein) har gått i uppfyllelse. Att även *πίστις* användes i denna bemärkelse framgår av det kända stället hos Porfyrios. Ad Marcellam 24: *τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. πίστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τού βίου. ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσι. στοιχεῖα μέν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω.* Här är *πίστις* en av de gudomliga krafter som tillsammans utgöra det i människan inneboende *λόγος*, och vilkas förening skapar den „nya", gudomliga människan.

Detta Porfyriosställe upprullar ett intressant religionshistoriskt problem och har också blivit dryftat sedan Reitzenstein i Hist. Mon. u. Hist. Laus. sid. 100 fäst uppmärksamheten vid det. Stödande sig på detta av Paulus oberoende ställe slöt Reitzenstein att såväl Paulus i 1 Kor. 13,13 som Porfyrios här äro beroende av en mysterieformel, som i synnerhet av Paulus starkt ombildats. Såvitt frågan gäller Paulus skall den sysselsätta oss

[1]) Jfr Reitzenstein, Poimandres sid. 246 f. o. a. st.; Wendland, Die hellen.-röm. Kultur, 2. u. 3 Aufl. 1912, sid. 155, samt citaten ovan sid. 28.

senare (d. a. del II sid. 23). I varje händelse är det uppenbart att Porfyrios arbetar med främmande material. Dels kommer stället oförmodat och oförmedlat (jfr Reitzenstein, ovan cit. st.), dels är den förklaring som Porfyrios anknyter till uppräkningen av de fyra *στοιχεῖα* tydligen präglad av andra föreställningar än den citerade formeln egentligen innehåller. Medan enligt formelns ursprungliga mening den inre människan sammanfogas av gudomliga krafter (hypostaser), innehåller förklaringen, att människan för att bli from och god måste bli viss om att hennes enda frälsning består i omvändelsen till gud och att hon efter att ha kommit till denna visshet måste befläta sig om kunskap om gud. Sedan hon lärt känna honom, skall hon älska honom, och detta ger henne ett gott hopp d. v. s. frimodighet och trygghet i livet. Ett med Porfyrios' förklaringsförsök jämförbart ställe erbjuder Klemens Alexandrinus Strom VII 57,4. Närmare den hellenistiska formelns uppfattning kommer III 69,3 *ἑνώσας τὴν γνῶσιν, πίστιν, ἀγάπην, εἷς ὢν ἐνθένδε — — — — — καὶ πνευματικὸς ὄντως.* — Det som Reitzenstein genom exeges av Paulus skarpsinnigt slutit sig till, har bekräftats genom J. Geffckens hänvisning till Oracula Chaldaica (ed. Kroll) i Der Ausgang des griech. röm. Heidentums 1920 sid. 74 och 271 f. I den citerade källan förekomma som *πηγαία τριάς* de tre gudomliga krafterna *πίστις, ἀλήθεια* och *ἔρως*,[1] om vilka det säges *πᾶντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστιν*, varjämte hoppet nämnes, *ἐλπὶς δὲ τρεφέτω σε πυρίοχος* (Reitzenstein, Mysterienrel. sid. 238 f.). Sålunda vittnar även Porfyrios, liksom Klemens, om den hellenistiska föreställningen om *πίστις* som gudomlig kraft och gudomligt väsen. Där denna kraft ensam för sig eller tillsammans med andra fyller människan, skapar den henne ny, gör av henne en gudomlig och andlig människa och frälsar henne undan döden och förgängligheten[2]. Denna kraft härstammar från gud och finnes hos honom i himmelen. Därför kallas ock i den nämnda trollpapyrus (Wessely, Zauberpapyri i Denkschrift sid. 70 rad 1012 ff.) gud *ὁ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κεφαλῆς καθήμενος καὶ κρίνων τὰ πάντα, περιβεβλημένος τῷ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως κύκλῳ*, varvid med

[1]) *Σέβονται δὲ καὶ πηγαίαν τριάδα πίστεως καὶ ἀληθείας καὶ ἔρωτος*, Psellos, Migne 122 p. 1152 A,

[2]) Till diskussionen jfr ovan sid. 1 samt Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921. R. anser att formeln härstammar från Iran (Mysterienrel. sid. 242). Jfr d. a. del II sid. 96 f.

ὁ τῆς ἀληθείας· καὶ πίστεως κύκλος menas den översta himmeln, där gud tronar (jfr Reitzenstein, Mysterienrel.[2] sid. 95) [1].

„Pistis" som gudom. Från förenämnda betydelse är steget inte långt till fullständig personifiering av *πίστις*. På samma sätt som *Νοῦς* i Poimandres säger: *παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις κτλ.*, säger i en trollbok (Dieterich, Jahrb. f. Phil. Suppl. XVI 807 rad 17, citerad av Reitzenstein, Mysterienrel. sid. 94) *Πίστις: ἐγὼ ἡ Πίστις ἡ εἰς ἀνθρώπους εὑρεθεῖσα (ἠρεθεῖσα?) καὶ προφήτης τῶν ἁγίων ὀνομάτων εἰμί, ὁ ἅγιος ὁ ἐκπεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ.* Som gudom uppträder *Πίστις* även i den redan i det föregående nämnda Aberkiosinskriften: *Πίστις πάντη δὲ προῆγε καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη*, d. v. s. *Πίστις* leder Aberkios på hans resa genom olika trakter till Rom och ombesörjer åt honom till näring en stor ren fisk som av en ren jungfru *(παρθένος ἁγνή)* fångas ur en källa och sedan förtäres med bröd och välblandat vin. Synbarligen ha vi, trots inskriftens beröringspunkter med kristendomen (fisken och nattvarden), i Aberkios en attispräst och alltså att göra med hedniska föreställningar (Dieterich, Hepding, Reitzenstein i Mysterienrel. sid. 94). Även Wendland, som anser att Aberkios varit en kristen biskop, medger att det icke varit storkyrkans kristendom som denne „biskops" församling bekänt sig till (Hell. röm. Kultur sid. 166). *Πίστις* är „tron", det gudomliga ljuset, gudskunskapen, som leder den invigde på alla hans färder.

„Pistis" som dogmatiskt försanthållande. Ovan har varit fråga om *πιστεύειν* i betydelsen mottaga och behålla den gudomliga och gudomliggörande uppenbarelsen. Understundom användes ordet mera i överensstämmelse med det filosofiska språkbruket. Man skall „tro" något, att något är så och så osv. Porfyrios säger: *πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή.* I hermestraktaterna heter det *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας* (C. h. IV 4). Wetter gör gällande [2] att detta varit den första

[1] Här kan påpekas att liksom här, så även annars i den hellenistiska och redan den hellenska litteraturen, *πίστις* och *ἀλήθεια* sammanställas. Jfr Del II sid. 26. I LXX är det vanligt.

[2] Jfr Wetter, „Sohn Gottes", 1916 sid. 124 ff. 128 ff. Det romerska världsrikets religioner, 1918 sid. 158 f.

betydelsen hos *πιστεύειν*, och från den har sedan den mystiska utvecklat sig. Om därmed åsyftas, att ordet övergått från att beteckna intellektuell kunskap till en mystisk specialterm, så är det, såsom ovan framställts, i huvudsak riktigt. Men det är en betydlig överdrift i påståendet att *πιστεύειν* här är „tro i samma betydelse som vi ha det i trosbekännelse". Och vill man göra gällande att ordet även i religiöst bruk först betytt dogmatiskt försanthållande (Wetter), så är det säkert oriktigt. Mysteriereligionernas kultiska karaktär, även den starkt betonad av Wetter (Rom. världsv. rel. 104 ff.), för tvärtom med sig, att dogmer och läror förbliva underordnade element. Mysteriekunskapen, de hemligheter som mysterna småningom invigas i, har ingen självständig betydelse. Den är tvärtom någonting praktiskt, ett organiskt led i mysteriet. Meddelad gudomliggör den, den är mera en kraft än en lära. Därför kan det inte häller vara fråga om läror vilkas försanthållande utgjorde förutsättningen för frälsningen. Porfyriosstället bär inte vittne om att sådana funnits, det innehåller blott filosofiska reflexioner. Och vad det i mysterierna kommer an på, framgår av det redan citerade stället ur C. h. IX (X) 10: *τοῖς οὖν τὰ προειρημένα ὑπο τοῦ θεοῦ νοήσασι μὲν πιστά, μὴ νοήσασι δὲ ἄπιστα.* Den meddelade hemlighetsfulla kultläran blir viss och sann först genom den mystiska upplevelsen, ekstasen och den i ekstasen skeende gudomliga uppenbarelsen. Dock finner man i den hellenistiska mystiken även, att själva meddelandet av den hemlighetsfulla gudskunskapen betraktas som ett gudomliggörande mysterium, som gudomlig uppenbarelse och pånyttfödelse [1]). *Γνῶσις* är under alla omständigheter, även utan ekstas, en gudskraft till människans frälsning. Detta framträder i synnerhet i uppfattningen om

Hymnens betydelse. I Poimandres (sid. 146 ff.) anför Reitzenstein en intressant hymn ur papyrus Mimaut. Det heter där bl. a. (citat enligt Reitzensteins text i AR VII (1904), sid. 396 f. jfr Wetter, Det rom. världsv. rel. sid. 160): *Χάριν σοι οἴδαμεν — — — — — ὅτι πρὸσ πάντας καὶ πρὸς πάσας πατρικὴν εὔνοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνεδείξω χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν: νοῦν μέν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν, γνῶσιν δέ, ἵνα σε ἐπιγνώσωμεν. χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ*

[1]) Jfr Reitzenstein, Mysterienreligionen sid. 20.

θέᾳ [1]). Under hymnen, sjungen först av mystagogen och kompletterad med mystens *εὐλογία ἐξ ἰδίας φρενός* (C. h. XIII (XIV) 21, jfr Reitzenstein, Poimandres sid. 219), sker förgudligandet. Detta inträffar både i Poimandres och i den yngre poimandrestraktaten [2]). Föreställningen finnes sedan även i av kristendomen berörda kretsar. Reitzenstein (a. a. sid. 221 f.) anför ett uttalande av Irenäus (I 13,3) som visar att Markus „gnostikern" vid sina gudstjänster väntade sig samma resultat av sina *ἐπικλήσεις*; nåden skulle taga sin boning i mysterna och göra dem till „profeter" vilket inte är annat än den hellenistiska gudomliggörelsen. Hymnen är höjdpunkten i samtalet om pånyttfödelsen, den meddelar den sista delen av gudskunskapen, den gudomliggör därmed människan, *λόγος* sammanfogas i henne. Om någonstädes, är det här tydligt, att det inte behöves något intellektuellt begripande eller försanthållande eller någon dogmatisk tro för förgudligandet. Hymnen är ett lovprisande av gudens kraft och gärningar, steg för steg avslöjas hans väsen, och när mysten fullkomligt lärt känna honom, blir han ett med honom, gud. Det tankemässigt formulerade dogmat är otvivelaktigt sekundärt i förhållande till mysteriet och den mystiska upplevelsen, liksom myten är sekundär i förhållande till riten (jfr Wetter, Rom. världsv. rel. sid. 85). Bekännelsen är ett sakrament som gör bekännaren till pneumatiker [3]), såvida vi inte kunna säga att bekännelsen redan är en yttring av det nya pneumatiska livet. I mystiken är det ofta omöjligt att skilja mellan det primära och det sekundära, allt flyter samman.

De troende. Sålunda är det inte häller den gemensamma trosbekännelsen, utan den gemensamma kulten och den gemensamma upplevelsen, gudomliggörelsen genom den gemensamma guden, som sammanhåller de fromma och förenar dem till konventiklar eller församlingar. Därvid tillägna de sig även gemensamma benämningar. Sådana äro *ἀδελφοί, ἅγιοι, ὅσιοι* (Reitzenstein Mysterienrel. sid. 28), *φίλοι* (Bousset, Kyrios Christos sid. 155),

[1]) Slutet i svensk översättning: „Ty du har visat dig för oss, och då vi med sånger lovsjöngo ditt namn, förgudligade du oss genom din åsyn" (Wetter).

[2]) C. h. XIII (XIV); jfr Reitzenstein, Poimandres sid. 218 ff. Wetter, Rom. världsv. rel. sid. 106 f.

[3]) Jfr Reitzenstein i ZNTW, 1912, sid. 11, där detta tillämpas på de urkristna confessores och martyrerna. Martyriet är ett dop, ett sakrament, som gör människan till pneumatiker och förlänar henne *δόξα*.

ἐλλόγιμοι, εὐσεβεῖς, οὐσιώδης ἄνθρωπος (Bousset, GGA 1914, sid. 727), hos elkasaiterna *σόβιαι*, de döpta, (Brandt, Elchasai, 1912, sid. 42 ff. Till uppfattningen om Elchasai jfr H. Waitz i Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, sid. 87 ff.). I denna betydelse förekommer på olika håll också *πιστοί*. Så heter det i Isishymnen Ox. pap. 1380 v. 152: *δρῶσι σὲ οἱ κατὰ τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενοι*. Karl Schmidt (GGA 1918, sid. 114) översätter „die nach ihrer Zuverlässigkeit benannt werden", men det är otvivelaktigt fråga om dem som genom Isis kommit till „tro" och därför dyrka och tillbedja henne. Jfr Reitzenstein, GN 1917, sid. 131 f. *Πιστοί* kalla sig också elkasaiterna (Brandt a. a. sid. 65, 92), och samma benämning finnes i en inskrift, där det är fråga om deltagarena i den gemensamma kulten (Geffcken, Ausgang d. griech.-röm. Heid. sid. 278 Anm. 18). Då man sedan börjar missionera kallas de som inte mottaga budskapet om guden och icke ansluta sig till kulten *ἄπιστοι*. (Dion. Areop. epist. VIII § 6, Hepding, Attis sid. 74).

Gudomliggörelsens verkningar visa sig i synnerhet i tvänne avseenden. Det kroppsliga förlorar sin betydelse. Den gudomliggjorde är pneumatiker, ändlig, medan de som icke blivit delaktiga av gudskunskapen stirra sig blinda på den materiella världen. *οἱ ἀγνοοῦντες καὶ μὴ ὁδεύσαντες τὴν περὶ τῆς εὐσεβείας ὁδόν* leva i så stor villfarelse att de anse det onda för gott (C. h. VI, 3. 6). I en annan traktat heter det om dem *αἱ δὲ αἰσθήσεις τούτων ταῖς τῶν ἀλόγων ζώων παραπλήσιαι, καὶ ἐν θυμῷ καὶ ἐν ὀργῇ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες, οὐ θαυμάζουσι τὰ θέας ἄξια, ταῖς δὲ τῶν σωμάτων ἡδοναῖς καὶ ὀρέξεσι προσέχοντες διὰ ταῦτα τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι πιστεύουσιν* (C. h. IV, 5). Följden är för den troendes vidkommande askesen. I den ekstatiska upplevelsen måste ju kroppen helt och hållet förintas eller elimineras för att det inre skådandet av guden må komma till stånd: *κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος* (C. h. XIII (XIV), 7); *καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος* (C. h. XIII (XIV), 15). Men det som sålunda sker i invigningen, måste fortsätta livet igenom, om invigningens frukt, den gudomliga naturen, skall förbli bestående hos den gudomliggjorda. Det andra är att mysten uppfylles med lust att förkunna guden och föra andra till samma upplevelse som han själv erfarit: *καὶ ἧργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος* (C. h. I, 27). I slutet av Poimandres ber mysten gud om hjälp <*ἵνα*> *φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ* <*μὲν*> *ἀδελ-*

φούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. Mysten blir själv efter invigningen mystagog. Han har själv fått gudskunskap och blivit uppfylld av det gudomliga ljuset, nu vill han upplysa andra och väcka tro hos dem. Och det skall ske inte genom logisk överbevisning, utan genom entusiastiskt vittnande *(ὁμολογεῖν).* Han skall prisa guden, recitera hymnen under vilken gudomliggörelsen sker, och så bli en förmedlare av gudskunskapen och „tron". (Jfr ur *Ἑρμοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Τάτ* Stob I 273,7: *οὐδεμία γὰρ ἂν λέγοιτο δικαιότερον εὐσέβεια [ἢ] τοῦ νοῆσαι τὰ ὄντα καὶ χάριν τῷ ποιήσαντι ὑπὲρ τούτων ὁμολογῆσαι, ὅπερ διατελῶν οὐ παύσομαι.*)

Prästens betydelse. För att komma till gudskunskap, för att bli gudomliggjord, behöver människan nämligen förmedlare. Prästens betydelse i den österländska kulten är oerhört stor, mystagogens i mysteriet är icke mindre. Detta sammanhänger med den panteistiska gudsuppfattningen. „Man skulle kunna säga, att hellenismen kände ingen Gud, blott något gudomligt, som det gällde att få del av, som det gällde att bliva." [1] Denna gudom är till sitt väsen okänd, *ἄγνωστος.*

Den okände guden. — Det är här icke nödvändigt att närmare ingå på föreställningen om den okände guden. Blott ett exempel må anföras, som vittnesbörd om den stämning som följer med nämnda föreställning (hos Norden, sid. 69; ur Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I 358):

„. . . . . .
und du bist's nach dem ein jeder forscht
und nicht haben sie dich gefunden,
und niemand kann dich gegen deinen Willen erkennen
und niemand kann dich allein gegen deinen Willen preisen."

Samma stämning råder på hela det hellenistiska religionsområdet allt upp till Jamblichos, Julianus och Proklos [2]. Gud är oåtkomlig för människotanken. På honom beror det om han vill träda i beröring med människorna: *γνῶσις θεοῦ* föregås av *γιγνώσκεσθαι*

[1] Orden äro Wetters. Saken finnes redan hos Rohde, Kleine Schriften II sid. 322: „Nicht einer Einheit der göttlichen Person, wohl aber einer Einheitlichkeit göttlichen Wesens, einer in vielen Göttern gleichmässig lebendigen Gottheit, einer allgemein Göttlichen *(θεῖον)*, sieht sich der Grieche gegenüberstellt, wo er in *religiöse* Beziehung zu den Göttern tritt".

[2] Geffcken, Ausgang des griech.-röm. Heid., sid. 111, 136, 204 f. 207 o. a. st.

ὑπὸ θεοῦ (Norden, o. a. sid. 287, Reitzenstein, Hist. Mon. u. Hist. Laus. sid. 227): *οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι* (C. h. XI, 15). *ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις* (C. h. I, 31)[1].

Logos. — Denna gud uppenbarar sig emellertid inte som sådan, utan träder i beröring med människorna genom sitt ord, *λόγος*, genom sin vilja, *θέλημα*, genom *νοῦς, ἄγγελος θεοῦ, σοφία, πνεῦμα*, alla dessa väsen, vilka äro liksom emanationer ur den gudomliga urkällan, lika mycket gud som gud själv, antingen mera personligt eller opersonligt tänkta, ibland som väsen, ibland som ett fluidum, ibland som en kraftverkan av Gud. Till dessa väsen hör som ovan visats även *πίστις*, likaväl som *γνῶσις*. Där man tänker mindre mystiskt, stå de folkliga gudarna i dessa väsens ställe. Tat, Hermes, Asklepios och andra äro sådana gudomliga förmedlare mellan gud och profeterna, dessa stora människor, som genom uppenbarelsen kommit i åtnjutande av gudskunskapen och därigenom blivit gudomliggjorda och förmedlare för andra.[2]

Anthrōpoi theioi.[3] Människans gudomliggörelse tänkes, såsom redan nämnts, fullkomligt reellt. Där är ingenting bildlikt: människan är gud. Där har inte kommit någonting nytt till hennes mänskliga personlighet, denna har försvunnit, dött, guden har fötts i dess ställe. *Πνεῦμα* kommer inte till det mänskliga *ψυχή*, utan människans *ψυχή* försvinner och *πνεῦμα* träder i dess ställe (jfr Reitzenstein, Mysterienrel. sid. 47 f., 179, 193 osv.). Alltså är det inte mera en människa, utan en gudom, ett gudomligt väsen, *δύναμις θεοῦ, θεῖος ἄνθρωπος, υἱὸς θεοῦ, παῖς θεοῦ, πνεῦμα θεῖον*, som vandrar på jorden bland människorna som mystagog- och gudsuppenbarare, som frälsare *(σωτήρ)* och för-

[1] Till frågan om den okände guden jfr även Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, 1913, sid. 18. 23, 57 osv.

[2] Uppenbarelseidén finnes redan i det första skiktet av Corpus hermeticum (XI, 1), ehuru det där är fråga om uppenbarade läror. Jfr Bousset, GGA 1914 sid. 749. Till den mystiska betydelsen jfr *Κόρη κόσμου* Stob I 387,1; rättad text hos Reitzenstein, Poim. sid. 122. Jfr Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 1901 sid. 76, 81 ff. — Wetter däremot betraktar föreställningen om den okände guden som uppenbarar sig genom sonen som en spekulativ tanke. Det rom. världsv. rel. sid. 61.

[3] Reitzenstein, Poimandres sid. 81 ff. 222 ff.; Norden, Agn. theos sid. 197 ff. 129 ff.; Wetter, „Sohn Gottes“ sid. 4 ff.; Dieterich, Kleine Schriften 1911, sid. 520 ff.

kunnare *(κήρυξ)* av guds vilja.[1]) På samma sätt som de själva erhållit den gudomliga uppenbarelsen, gudskunskapen och gudomliggörelsen genom *νοῦς*, Hermes osv., erbjuda de den nu åt människorna genom sin förmedling. Den människa som vill bli frälst ifrån den materiella världen, *εἱμαρμένη* och förgängligheten, hänvisas till dessa gudssöner och gudar (jfr Wendland, Die hell.-röm. Kultur sid. 155 samt Reitzenstein, Poimandres sid. 219, 227).

Gudssonens frälsande förmåga. Att profeten, prästen, överhuvud en människa, sålunda kan bli ett levande gudsord och en frälsande kraft beror på den skildrade, i den hellenistiska mystiken rådande uppfattningen, att skådandet av gud gudomliggör människan. Man skådar guden i dessa människor och blir därigenom själv förgudligad. Detta skådande sker inte med kroppens ögon. Alldeles som sinnena i ekstasen upphöra att arbeta, för att människans inre synförmåga måtte bli skärpt nog att skåda gud, så skall människan även inför profeten kunna med sin inre blick tränga igenom omhöljet och se det gudomliga uti honom. Betecknande är C. h. XIII (XIV), 3: *ὁρᾷς με, ὦ τέκνον, ὀφθαλμοῖς, ὅ τι δὲ <εἰμι, οὐ> καταναεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ ὁράσει· οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν, ὦ τέκνον.* Apuleius blir efter sin invigning iklädd en strålande klädnad, föreställd den församlade menigheten som gud och tillbedd såsom gud. De fromma ha sett gud och gå hem stärkta av denna anblick. Det avgörande och frälsande är alltså även här skådandet av gud. Naturligtvis ges det olika former för dessa gudssöners uppträdande. Deras ord och förkunnelse kan betyda mer eller mindre, det finns t. o. m. sådana gudssöner som över huvud inte tala till andra än sina gelikar. Det som allt kommer an på är det andliga skådandet, denna upptäckt som griper människan, understundom med ekstasens styrka, binder henne vid profeten-guden och skänker henne gudomlighet.

Människans förhållande till gudssonen. Där människan står inför gud, måste hon tillbedja. Gudssonen fordrar för sig kultisk tillbedjan. Hela föreställningen har väl också sitt ursprung i kulten och prästens ställning i den. En utmärkt föreställning härom ger det ofta anförda stycket ur Origines c. Cels. (VII 9). Enligt Celsus uppträda dessa gudssöner på följande sätt: *ἐγὼ ὁ θεός*

[1]) „Der Wiedergeborene ist ja selbst der *λόγος θεοῦ*“ Reitzenstein, Poimandres sid. 242. Jfr samma arbete sid. 42 f. 45 f., samt sid. 5 anm. 3.

εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. ἥκω δέ· ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς, ὦ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω· καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα. μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δ' ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ καὶ πόλεσι καὶ χώραις. καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάξουσι· τοὺς δέ μοι πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω. εἶτα τούτοις ἑξῆς φησι· ταῦτ' ἐπανατεινάμενοι προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντῃ ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γνῶμα οὐδεὶς ἂν ἔχων νοῦν εὑρεῖν δύναιτο· ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδὲν, ἀνοήτῳ δὲ ἢ γόητι παντὶ περὶ παρτὸς ἀφορμὴν ἐνδίδωσιν, ὅπῃ βούλεται, τὸ λεχθὲν σφετερίζεσθαι [1]). Norden har i „Agnostos Theos" påvisat att de ord som dessa gudssöner föra på sina läppar, äro en stereotyp form för profetisk förkunnelse, allmän i hela orienten [2]). Ingenting visar bättre att förkunnelsen inte är ändamålet med deras uppträdande, utan medlet. Den skall vara ett tecken på deras gudomliga makt och myndighet. Ofta är deras predikan också fullkomligt meningslös och omöjlig att begripa. Villkoret för människornas frälsning är inte så mycket att de börja leva ett fromt liv i överensstämmelse med profetens förkunnelse, utan att de betrakta honom som gud, ansluta sig till honom, dyrka honom: *μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας; τοὺς δέ μοι πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω.* Uppgåendet i gudens roll kan bli så fullkomligt som i det ovan (sid. 39) åberopade stället ur Irenäus' verk, där Markus säger: *λάμβανε πρῶτον ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ τὴν χάριν· εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς, ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγώ, καὶ ἐγὼ ὃ σύ* (jfr till föreställningen om *συνουσία*, Reitzenstein Poimandres sid. 228 ff. Mysterienrel. sid. 154). Såsom vi sett skänker föreningen med guden och det panteistiska uppgåendet i honom (jfr Reitzenstein, Poimandres sid. 15 ff., 238 ff., 242 ff.) människan gudskunskapen, och den extatiska identifikationen med honom är ett uttryck för att människan blivit gudomliggjord. Samma frukt lovar här profeten av en förening, av att bliva ett med honom. En annan nyans av föreställningen om profetens betydelse för de fromma erbjuder Elchasai. Liksom de andra fordrar även han, att man ansluter sig till honom, han skall också frälsa dem som gjort det, men genom — att i domen tala gott för

[1]) Citerat enl. Kirchenväter-upplagan; jfr Reitzenstein Poim. sid. 222 f.

[2]) Jfr även Epiktetos' skildring av kynikern III.22, specielt det ovan sid. 26 citerade stycket.

dem. Därvid är hans makt så stor, och allt kommer så uteslutande an på förhållandet till honom, att han kan utlova räddning även åt sådana som i förföljelsetider för att rädda sitt liv förnekat sin religion och dess kult, visserligen med tyst förbehåll (jfr Brandt, Elchasai, sid. 40 f., 63 f.).

Tro på gudssonen. Efter det sagda torde det knappast förvåna att *πίστις* och *πιστεύειν* ofta användas om människans förhållande till gudssonen eller profeten. *πιστεύσον, εἰ σωθῆναι θέλεις, ἢ ἄπιθι* påstår Celsus att de hedniska likaväl som de kristna profeterna ständigt gingo på med (Orig c. Cels. VI, 11). Även Simon Magus, som av Celsus nämnes som en bland många gudssonsgestalter, fordrade tro: *τοὺς πιστεύοντάς μοι μακαρίους ποιήσω* (Acta Petri et Pauli 70, jfr ock cap. 68), eller *ego sum filius dei stans in aeternum, et credentes mihi similiter stare in perpetuum faciam* (Clem. rec. III, 47, citerat enl. Wetter, Sohn Gottes, sid. 114). Om Paulus och Petrus säger han *οἵτινες διέστρεψαν ὅλην τὴν Ἰουδαίαν τοῦ μὴ πιστεύειν μοι* (Mart. Pt. et. Pl. 17). I Acta Pt. et. Pl. (32) heter det däremot *ἐπίστευον δε αὐτῷ οἱ τὰ σημεῖα αὐτοῦ θαυμάζοντες.* Detsamma berättar Celsus om Mitras och Sabazios' präster (Orig. c. Cels. I 9; jfr Wetter a. a. sid. 116). Wetter citerar även (sid. 87 f. i annat sammanhang) manikäiska fragment: „Mani sei mit Zeichen und Wundern ausgestattet gewesen. und der König Sabûr habe angefangen, an ihn zu glauben." Då Mani undervisade „wurden sie froh, den Glauben nahmen sie an, und dem Engel (= Mani) und der Religion (Anhänger??) wurden sie". Vad denna „tro" är, framgår av ett par Celsusyttranden: *πίστευσον ὅτι εἰσηγοῦμαί σοι τοῦτον εἶναι υἱὸν θεοῦ* (Orig. c. Cels. VI, 10) och *δείσει ἡμᾶς αὐτοὺς ἡγεῖσθαι υἱοὺς εἶναι θεοῦ*; (I, 68). Att „tro" är således att genom inre skådande mottaga den övernaturligt meddelade gudskunskapen, förmedlad av det gudomliga väsen som gömmer sig under skepnaden av en annan människa, (profeten, gudssonen). Att med sin själs ögon se tvärs igenom profeten, skåda guden i honom, och så bliva själv förgudligad genom skådandet, att bli betagen och gripen, att tillbedja denna gud, att dyrka honom, följa honom, få frälsning genom honom, det är att „tro" på en gudsson eller profet. — Ingenting annat menas heller med de närmare bestämmelserna, „tro" eller „anse att han är gudsson" osv. Det är alltid blott detta ena och enda som skall „tros". Ordets gamla filosofiska betydelse „fast övertygelse" skimrar igenom, men det är inte fråga om en överty-

gelse av intellektuell beskaffenhet, överhuvud inte om något som har med intellektet att skaffa, utan om en gripenhet, ett skådande, ett sig hängivande av mystisk och kultisk art[1]. — Att denna profettyp med dess krav på tro kunde framträda i rätt vulgära och osympatiska former, och att under skenet av det gudomliga kunde bedrivas mycket charlataneri, behöver här knappast påpekas.

Helgontypen. Bredvid de nämnda profeterna finnes en annan typ av gudomliggjorda människor, en typ som avviker ifrån den föregående mest genom sin stillsamma, passiva art. Det är fråga om människor som i allmänhet inte tala, inte predika, inte samla andra omkring sig. Det viktigaste är det faktum att de äro till och obemärkt leva sitt gudomliga liv mitt inne i världen. Och dock blir den som upptäcker dem, den som kan med sin inre syn skåda gud i dem, själv gudomliggjord. Detta visar bättre än något annat att, såsom ovan framhållits, det inte är predikan som skall „tros“ och att „tron“ sålunda inte är omfattandet av det förkunnade, utan det inre skådandet av gudomen i profeten. — Reitzenstein har genom sitt i det föregående nämnda arbete Historia Monachorum und Historia Lausiaca 1916 visat huru mycket värdefullt material den äldsta kristna munklitteraturen innehåller för förståelsen av den hellenistiska fromheten. Så meddelar han ock ett referat ur Johannes' av Efesus bok Commentarii de beatis orientalibus (bevarad på syriska)[2]. Hos de här skildrade kristna pneumatikerna finna vi tydligt vad det är fråga om, men typen finns redan i förkristen tid. Dessa kristna pneumatiker besitta heligheten som en till deras väsen hörande egenskap. Trots att de inte predika, vet man att de äga den högsta *γνῶσις*. Men endast en iakttagare som själv har möjlighet att bli pneumatiker, märker av något egendomligt hos dem[3] att han har pneumatiker eller helgon för sig. Vanliga människor märka intet förunderligt hos helgonet, men helgonet har å

[1]) Så betrakta även dessa profeter själva sitt väsen. De bekämpa prästerna som fått sin uppenbarelse i arv (Wetter, Det rom. världsv. rel. sid. 142 ff.).

[2]) Jfr A. Jülicher AR VII (1904) sid. 373 ff.

[3]) Eldskenet, *δόξα*; det gudomliga fyller människan med ljus, upplyser henne. Ljuset, helgonglorian är därför tecknet på pneumatikern. Jfr Reitzenstein, Mysterienrel. sid. 31. 118 f. 127, 142 f. Dieterich, Nekyia 1893 sid. 24, 29, 38 ff. och Abraxas 1891 sid. 48 ff. Wetter, Phos 1915, Det rom. världsv. rel. sid. 72 ff. samt Böhlig, a. a. sid. 97 ff.

sin sida genast klart för sig, huruvida iakttagaren är en som vill rädda sin själ, och är han en sådan, så förtäljer det sin historia för honom. Därtill ansluter sig förutsägelsen att betraktaren själv kommer att bli pneumatiker, samt anvisningar huru detta skall ske. Då nykomlingen hör detta, ser han i de fattiga tiggarena Guds englar. Han gripes fullständigt av det pneumatiska livsidealet. Den helighet som tidigare potentiellt funnits hos honom, aktualiseras i detta ögonblick. Han blir själv helig, ett helgon. — Naturligtvis är här månget drag annorlunda än hos de hellenistiska profeterna. Men i grunden är det samma åskådningar på vartdera hållet, i den syriska munklitteraturen och i profetinvigningen sådan hermeslitteraturen skildrar den. Det impulsgivande helgonet har samma roll som den mänskliga *γενεσιουργός* i mysterierna (Reitzenstein, Poimandres sid. 220). I vartdera fallet blir människan gudomliggjord genom det inre skådandet av det gudomliga i en annan människa. Bekännandet hör såväl här som där med till det nya tillståndet (Reitzenstein, Hist. Mon. u. Hist. Laus. sid. 79 ff.). Och helgonets berättelse, som kommer upplevelsen att bryta fram, är ett direkt motstycke till hymnen i den trettonde hermestraktaten. Även benämningarna *πνευματικός, ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, πνεῦμα,* liksom talet om *θεωρία τῶν θείων, θέασις, γνώσις,* vittna om de urgamla hellenistiska föreställningar som nu fortleva i denna litteratur (jfr även Reitzenstein, a. a. sid. 93). Samma föreställningar verka ännu på uppfattningen om munklivet. Liksom i hermetismen invigningen till profet betydde att man blev utrustad med gudomlig ande, så betraktades t. ex. begynnelsen av munklivet som en invigning, ett dop, ett mysterium. Hos de heliga växer *νοῦς* till, och *πνευματικὴ γνῶσις* eller *γνῶσις θεοῦ* är t. ex. för Euagrius (Reitzenstein a. a. sid. 127 ff.) „durchaus etwas Wesenhaftes wie das *πνεῦμα*“, som ombildar den mänskliga naturen *καθ' ὁμοίωσιν τοῦ ἀρχετύπου* och kallas *χάρισμα τῆς τοῦ θεοῦ ὄψεως*. Och liksom i hermestraktaterna och över huvud i hellenismen, så fordrar även här skådandet (*ἡ πνευματικὴ γνῶσις* eller *ἡ πρώτη θεωρία*) som sin förutsättning *καθαρότης τοῦ νοῦ*[1]). Därvid är det mindre viktigt att *γνῶσις* understundom indentifieras med *βασιλεία θεοῦ;* allt vilar på att „der *τέλειος* wird *πνεῦμα* wie die *πνεύματα λειτουργικά*, die Engel Gottes“ (Reitzenstein a. a. sid. 215). Pneumatikern

[1]) Detta fattas som fullkomlig *ἀπάθεια*.

är ett sändebud från gud, *ἀγγελικός*, samtidigt en mänsklig förmedlare, *γενεσιουργός*, och en gudomlig kraft, såsom *λόγος* och *πνεῦμα* äro det. Som sådan gör han anspråk på att bli emottagen. Det som kom Paulus till del, *ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν* (Gal. 4,14), det fordrade pneumatikerna för sig. Deras person i dess väsensegendomlighet, icke deras lära, ty en sådan hade de oftast inte, var den gudomliga uppenbarelsen till andra människor. Att fatta detta var „tro", *πίστις*. —

De skildrade helgonen äro kristna, men drag för drag ha de röjt sin hellenistiska och därmed hedniska släktskap. Denna de omtalade helgonens alltigenom orientaliska och hedniska väsensart synes mig så tydlig, att ytterligare bevis egentligen måste betraktas som överflödiga. Sådana bevis finnas emellertid. I den senjudiska apokalyps som går under namn av Henok (jfr nedan sid. 68) talas det upprepade gånger om „ljusets andar" („Geister des Lichts"), som prisa Gud osv.[1]). Synnerligen intressant är Hen 108,7 ff., emedan det skildrar sådana „ljusets barn" närmare. De kallas „ödmjuka", de älska Gud, men ingen jordisk egendom. Allt jordiskt förakta de, till och med mat och dryck. Därför späka de sin kropp oavlåtligt, betrakta den som en förgänglig skugga, som de prisge åt askesens kval. Däremot använda de sin tid uteslutande till att prisa Gud. Detta kunna de göra, emedan deras ande är ren (en följd av deras kärlek till Gud). Människorna förakta och smäda dem på allt sätt. Men mitt i denna yttre oansenlighet och uselhet höra de dock till en annan värld, till ljuset släkte, och eftersom de äro sådana, är deras belöning redan bestämd. Gud skall taga dem ifrån mörkrets värld, där de icke fått tillbörlig ära. Han skall „förklara" dem, föra dem in i ett stort ljus, där de på sina troner skola glänsa tallösa tider igenom. Däremot skola de som blivit födda i mörker kastas i mörker, — Dessa ljusbarns egenskap kallas „*haimanot*" (v. 11) vilket Beer översätter med „Treue". Mig synes att det är fråga om *πίστις* (v. 11), och *πιστός* (v. 12). Detta *πιστός* är dock uppenbarligen ingenting annat än *πιστεύων*, och ovan har visats huru *πιστεύων* i den hellenistiska uppfattningen sammanfaller med

[1]) Angående dessa *υἱοὶ τοῦ φωτός* se Hen 38,2—4; 108,11. Dessa „ljusets andar" åsyftas väl även Lk 16,8, där det talas om *υἱοὺς τοῦ φωτός*, en benämning som, efter den betydelse ljuset har som bringare av och symbol för den gudomliga uppenbarelsen, kommer nära det i hellenismen gängse *υἱὸς θεοῦ*. Jfr även Joh 12,36; 1 Tess 5,5; Ef 5,8.

πνευματικός. Och jämföra vi denna skildring med beskrivningarna över de orientaliska och hellenistiska pneumatikerna, så är likheten drag för drag påvisbar. Ljusets barn hos Henok äro pneumatiker, som här i mörkrets värld redan gå och bära på sitt rätta ljusväsen, vilket en gång skall komma dem att glänsa och stråla. Mörkrets barn kunna inte upptäcka ljuset i deras inre, men den som själv är kallad till delaktighet av detta övernaturliga liv, den ser glorian *(δόξα)* omstråla dem. Misskända av nästan alla gå de så med ljuset, kärleken till Gud och tron *(πίστις)* i sitt innersta. De äro människor av ett annat slag än deras omgivning. Medan denna är död och mörker, äro de liv och ljus. Och deras förvandling har inte skett genom en naturlig moralisk utveckling, utan på övernaturlig väg. De *äro* av den högre världen. —

Skildringen i Henoks bok är icke av kristet ursprung, och dock är det fråga om samma helgontyp som i munklitteraturen. Men denna typ och den fromhet som däri kommer till uttryck är, såsom följande kapitel skall visa, icke häller av israelitisk-judiskt ursprung. Tvärtom visar Henoks bok många beröringspunkter med persiska föreställningar, så i synnerhet vad *δόξα, φῶς — σκότος* o. a. liknande begrepp angår (jfr t. ex. Böhlig, a. a sid. 97 ff.). Även helgongestalten i dess typiska form växer sålunda fram ur den hellenistiska fromhetens jordmån.

III.

Det religionshistoriska problemet: hellenskt och hellenistiskt [1]). I vilket förhållande står nu detta hellenistiska *πιστεύειν* till det tidigare karaktäriserade hellenska. Den påvisade parallella utvecklingen av *πίστις* och *γνῶσις* ger svaret. Vi ha här otvivelaktigt en betydelse som icke organiskt utvecklat sig ur grekiska förutsättningar. Hela den fromhetsart till vilken det hellenistiska, mystiska *πίστις* hör, är för den genuint hellenska anden främmande. Detta är efter Nordens forskningar alldeles uppenbart. Lika litet som grekerna kända *ἄγνωστος θεός* (Norden a. a. sid. 83 ff.)

[1]) Jfr Norden Agn. theos Dieterich, Abraxas, Nekyia och Der Untergang der antiken Religion i Kleine Schriften.

eller *γνῶσις θεοῦ* (Norden a. a. sid. 87 ff.), lika litet kan *γνῶσις* såsom den genom uppenbarelse meddelade övernaturliga kunskapen om Guds väsen (Norden a. a. sid. 97 f.) förklaras ur det grekiska andelivet. Vi ha här att göra med orientalisk religiositet och orientalisk fromhet som bemäktigar sig det grekiska språket och dess uttryck, ompräglande dess begrepp (Norden a. a. sid. 95 ff. 134, jfr även Reitzenstein, Poimandres, sid. 158). Otvivelaktigt sammanhänger *γνῶσις θεοῦ* med den fromhet som uttrycker sig i de för grekisk fromhet ävenledes främmande soteriologiska formlerna *ἐγώ εἰμι, σὺ εἶ, οὗτός ἐστιν* som Norden i samma arbete undersökt (sid. 177 ff.). Denna över hela orienten utbredda predikationsform, som möjligen härstammar från Babylonien eller Egypten (Norden a. a. sid. 207 ff.), är det naturliga uttrycket för den dualistiskt pessimistiska fromhet enligt vilken Gud är okänd och oåtkomlig för mänsklig tanke, men genom självuppenbarelse röjer sitt väsen för den fromme, som sedan erkännande och bekännande svarar: „du är" osv. Betecknande är att Guds självuppenbarelse just gäller hans väsen, hans, såsom Norden uttrycker det (sid. 221), inhärerande egenskaper. Denna orientaliska „essentiella" predikationstyp skiljer sig ifrån den grekiska „dynamiska" på samma sätt som den orientaliska gudskunskapen, den genom mystik, ekstas, åskådande och religiös känsla förmedlade uppenbarelsen av Guds väsen, skiljer sig från den hellenska genom erfarenhet och logiska slutledningar vunna kunskapen *om* Gud och hans gärningar, hans makt och förmåga. Medan hellenen såsom *människa* fattar vad han överhuvud kan fatta av tillvaron och gudarna, blir orientalen själv *gud* för att fatta det gudomliga. Genom sitt *ἐγώ εἰμι* meddelar guden sitt väsen åt honom, han svarar full av *πίστις* med det lovprisande, bekännande och tacksamma *σὺ εἶ*. Men genom den gudomliga uppenbarelsen hade människan själv blivit gudomliggjord. Och därför utropar hon också: *ἐγώ εἰμι*.

> Ich bin der Gott Atum, der ich allein war,
> ich bin der Gott Kê bei seinem ersten Erglänzen osv.

utbrister själen enligt en egyptisk text (Reitzenstein, Zwei rel. gesch. Fragen, sid. 76) vid inträdandet i gudarnas skara. Detsamma finna vi i hermestraktaterna: *σὺ γὰρ εἶ ὃ ἂν ὦ, σὺ εἶ ὃ ἂν ποιῶ, σὺ εἶ ὃ ἂν λέγω. σὺ γὰρ πάντα εἶ καὶ ἄλλο οὐδέν ἐστιν, ὃ μὴ σὺ εἶ* (C. h. V [VI]) 11, enl. Reitzensteins läsning, Poimandres sid. 244).

I Eva-evangeliet heter det ännu mera mystiskt och panteistiskt: *ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ* (Preuschen, Antilegomena[2] sid. 82). Och det slutar med att människan om sig gentemot andra begagnar sig av gudarnas språk: *ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον* (Orig. c. Cels. VII 9).

I denna fromhet har, såsom ovan visats, det hellenistiska *πίστις* sin plats. Lika stor som skillnaden är mellan denna och den hellenska religiositeten, är ock skillnaden mellan detta hellenistiska och det hellenska *πίστις*. Och dock är denna hellenistiska fromhet icke någonting så fullkomligt nytt i den grekiska religionshistorien, att icke åtminstone vissa tendenser i den riktningen tidigare gjort sig gällande.

Mystiken i det gamla Grekland. Ty mystiken och mysterierna blomstrade i Grekland redan vid början av sjätte århundradet. Och vi finna i dem en mängd liknande föreställningar och företeelser som senare i hellenismen. Vigningarna, deltagandet i och skådandet av de heliga handlingarna medföra salighet i det tillkommande livet (Dieterich, Nekyia sid. 64 ff. Rohde, Psyche I[6] sid. 281). De invigda besitta en hemlig kunskap som de oinvigda icke ha, det finns saker som blott de invigda förmå fatta[1]). De oinvigda äro *βροτοὶ εἰδότες οὐδέν* (Parmenides fr. 6,4). Hymnen som mysten lärt sig att sjunga och som han sjunger vid inträdet i de heligas boningar, besvaras med — gudomliggörelse: *θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου* (Dieterich, Nekyia sid. 85)[2]). Själen har ursprungligen varit Gud, genom ett syndafall har den hamnat på jorden och genom själavandring, reningar och askes återföres den småningom till sitt urhem och blir därmed på nytt gud (Dieterich a. a. sid. 88 ff.; Wendland, Hellen. röm. Kultur, sid. 123; Norden a. a. sid. 129 ff.). I samband härmed höra vi ock om ljuset *(φῶς)*, som spelar en så viktig roll i de senare mysterierna (Dieterich, Nekyia sid. 24 ff.), om ekstas och entusiasm (Rohde, Psyche II flera ställen; Dieterich, Mithrasliturgie sid. 97 ff., Kleine Schriften, sid. 465; Diels, Parmenides sid. 14 ff.). Men

[1]) Pindaros Ol. II 83 f. (jfr Dieterich a. a. sid. 109 f.) Parmenides fr. 1,3 (Diels) *ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα* (jfr härmed parafrasen Sext VII 112, Diels[3] I sid. 147 rad 30 ff.: — — — — *ὃς λόγος* — — — — *ἐπὶ τὴν ἁπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν*).

[2]) Uttrycket finnes på en guldplatta som givits i handen på den döde. — På en annan sådan guldplatta läsa vi den genuint hellenska hälsningen: *Θάρσ(ε)ι Εὐγένη· οὐδεὶς ἀθάνατος* jfr Siebourg. AR X (1907), sid. 393 f.

denna mystik blir på intet sätt tongivande. Den utvecklar sig icke till en konsekvent livsåskådning. Det stannar vid ansatser. Nu senast har W. Nestle (NJ 1922, sid. 137 ff. speciellt 156 f.) hävdat att denna mystik är främmande för den grekiska anden och har uppstått under inflytande från andra folk [1]). Den är ock, trots att vi i Empedokles ha för oss den nästan fullständiga *υἱὸς θεοῦ*-gestalten, vida enklare och naivare än den fullt utvecklade mystik som vi i det föregående betraktat. Den har under tröstlösa tider (persernas infall) kommit dels över Trakien, dels över kolonierna i Mindre Asien och funnit anknytningspunkter i de frön till mystik som varje religion, även hellenernas, gömmer [2]). Därför gör mystiken i Grekland under tidigare perioder också intryck av att ha utvecklats ur grekiska förutsättningar (jfr Diels, Parmenides sid. 11 ff.). Men mystiken lyckas inte bemäktiga sig det grekiska tänkandet. Tävlan mellan mystiken och naturalismen slutar med den senares seger [3]). Detta visar sig bl. a. även däri att till och med de filosofer hos vilka dubbelströmmen av religiös mystik och logiskt tänkande starkast framträder, använda *πίστις* uteslutande som filosofisk term. När *πιστεύειν*, som hos Platon, Aischylos, Sofokles (jfr ovan sid. 14 ff.), användes om religiösa ting, så sker det utan någon som hälst anstrykning av mystik. Det betyder då en mer eller mindre frivillig underkastelse under en bestämd auktoritet, ett försanthållande av ting, vilkas riktighet icke kan kontrolleras. I detta avseende avviker ordets „religiösa“ bruk icke från det profana (Aristoteles: *τοῦτ' οὐ μόνον Αἰγυπτίοις πιστεῦσαι δεῖ, ... ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς ἐφεωράκαμεν* Meteor. A 6. 343 b 9). Till och med hos Empedokles är *πίστις* ett kunskapsteoretiskt och filosofiskt, icke ett religiöst och mystiskt ord.

Det hellenistiska tidevarvet. Andra gången, då mystiken från öster kommer över den grekiska världen, sker det med

[1]) Dess samband med mystiken i främre Asien, till och med i Indien, betonar energiskt O. Gruppe, Jahresbericht 186 Bd. Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1906—1917. Jfr även Karl Joël, Geschichte der antiken Philosophie I sid. 149 ff. samt tidigare Rohde, Psyche II 62 f. och Kleine Schriften II 338, ävensom I. A. Heikel, Från antikens värld sid. 71.

[2]) Nestle ser anknytningsmöjligheten i den grekiska folkkaraktärens lidelsefullhet och längtan efter „Verinnerlichung“ (a. a. sid. 156).

[3]) Huru den grekiska filosofien befriar sig från mystikens omfamning och liksom växer upp ifrån den, skildras på ett övertygande sätt av Karl Joël, tidigare något ensidigt i Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1906, senast i Geschichte der antiken Philosophie I, 1921.

vida större styrka. Denna gång bemäktigar den sig även filosofien och det filosofiska språkbruket och kulminerar i nyplatonismen. I allmänhet anser man att den s. k. mellersta stoa (die mittlere Stoa) med Poseidonios i spetsen betytt oerhört mycket för den orientaliska andens inträngande i den grekiska världen (Wendland, Die hellen. röm. Kultur[3] sid. 41 ff. 60 f. 134 ff.) [1]. Inom denna skola har sammansmältningen av filosofi, folklig religiositet, mystik och magi ägt rum. Detta är onekligen riktigt, och att Poseidonios' betydelse varit synnerligen stor för hans samtid och den närmast efterföljande tiden kan knappast häller bestridas. Men å andra sidan får hans betydelse i detta avseende icke överskattas. Det är i hög grad beaktansvärt, då Karl Reinhardt (Poseidonios 1921) försöker framställa den „store okände" icke som ett „Sammelbecken", genom vilket all österns visdom strömmar över i västerns medvetande, filosofiska tänkande och religiösa spekulation, utan som en personlighet med sin säregna filosofi, enligt Reinhardt mera besläktad med försokratikerna än med Platon och nyplatonismen (a. a. sid. 18). Men det österländska inflytandet låg i luften, det kom på olika vägar, i större eller mindre portioner, och Poseidonios är *en* bland många förmedlare, kanske inte ens den mest betydande. Åtminstone synes Reinhardt vilja förneka hans delaktighet i detta medlarskap överhuvud (o. a. a. ställe), huruvida med full rätt, kan jag icke avgöra [2]. Det finns också vissa företeelser som ådagalägga, att den grekiska anden även denna gång sökte värja sig mot den inträngande främlingen, och att den här och var även lyckades däri.

Så kallar stoikern Epiktetos människan *Διὸς υἱός*, men såsom vi sett (jfr ovan sid. 26), i fullkomligt annan betydelse än den orientaliska. Ingenting förenar hans fromhet med den orientaliskt hellenistiska religiositet som ovan skildrats. Han tänker i de stycken det här är fråga om, rent hellenskt, även om hans etik

[1]) Jfr Christs Geschichte d. griech. Litteratur II, 6. Aufl. bearb. v. W. Schmid 1920, sid. 347 ff. 355, samt Wilamowitz-Moellendorff: „Was er (Poseidonios) repräsentiert ist der Übergang von der Philosophie, die zugleich Religion ist, zu der Religion die zugleich Philosophie sein will." KdG I, 8: Die griech. u. lat. Lit. u. Sprache. 3. Aufl. 1912, sid. 145.

[2]) Även Bousset (GGA 1914, sid. 740 f.) betraktar Poseidonios som en exakt forskare och anser att han inte räcker till att förklara förekomsten av den nya värld av orientalisk mysteriefromhet som möter hos Filon, i hermesmystiken osv. Hermeslitteraturen kan icke förstås med Poseidonios som utgångspunkt, mellan de viktigaste och intressaste delarna av denna litteratur och stoa är ett stort svalg (sid. 700).

företer drag som äro främmande för den genuint hellenska anden [1]).

En annan iakttagelse, som visar att hellenismen i sin helhet icke är genomträngd av den orientaliska mystiken i den typiska form som ovan karaktäriserats, är det av Bousset påvisade sakförhållandet, att själva hermeslitteraturen består av tvänne från varandra tydligt åtskiljbara skikt. Det monistiskt-optimistiska skiktet är i grunden „Weisheit der mittleren Stoa im Gewande ägyptischer Offenbarung", medan det andra, mer besläktat med Filon, *περὶ κόσμου*, nypytagoreismen och Apuleius, „aus stoischen Prämissen schwer begreiflich wird" (GGA 1914 sid. 748 ff.).

Slutligen måste ännu betonas att vi hos Filon finna desamma två världarna som i hermeslitteraturen. I hans arbeten finnas stycken som ställa honom in i den orientaliska mystiken och andra som ställa honom i förbindelse med den grekiska filosofien, speciellt stoa, och olikheten mellan dessa är påtaglig. Filon skall senare sysselsätta oss, här må blott framhållas att på grund av dessa iakttagelser frågan om stoas och Poseidonios' ställning som förmedlare mellan orienten och occidenten synes vara mer komplicerad än vad som hittills i regeln antagits.

Vi ha sett vad som blivit av *πίστις*. Det har fått en betydelse som på hellensk botten var okänd och, kanske är det inte för mycket sagt, otänkbar. Denna betydelse har till sin förutsättning för hellensk ande, till och med för hellensk mystik, så främmande föreställningar som dualismens, den radikala pessi-

[1]) Därför kan man inte häller finna några direkta beröringspunkter mellan Epiktetos och kristendomen. Den stora bristen i Bonhöffers vidlyftiga arbete (jfr Bultmann ZNTW 1912 sid. 97 ff. 177 ff.) „Epiktet und das Neue Testament", 1911, består däri, att han inte sett detta och därför inte häller lyckas förklara varpå den av honom med rätta starkt betonade olikheten beror. Där tvänne företeelser till sitt innersta väsen äro främmande för varandra, kommer det inte an på enstaka satser eller ord som eventuellt äro gemensamma. Däremot äro Bonhöffers ordtabeller värdefulla. Av dem kan man lätt se vilka nytestamentliga ord som saknas hos Epiktetos. Samtliga dessa äro den orientaliska mystikens specialord. Slutsatsen är given. Epiktetos står främmande inte blott för N. T., utan såsom även denna undersökning beträffande *πίστις* ådagalagt, jämväl för den orientaliska mystiken (jfr härtill även Norden, Agn. theos sid. 135 och Nestle a. a. sid. 153). Därmed är även sagt, och det må här i förbigående nämnas, att vi inte ha att söka efter likheter mellan N. T. och den hellenska filosofien. Kristendomens överensstämmelser med den omgivande världen måste, såsom i inledningen sagts, sökas i dess med den hellenistiska fromheten gemensamma drag.

mismens [1]), den orientaliska panteismens, emanationslärans, den fortlöpande gudomliga uppenbarelsens, allt föreställningar av egyptiskt, babyloniskt eller iranskt ursprung [2]). Att uppvisa de olika tankarnas urhem hör inte hit, men någonstädes i denna värld ha vi att söka urprunget även till det nya innehåll *γνῶσις* och *πίστις* erhållit genom mötet mellan orientalisk livsåskådning och grekiskt språk.

[1]) Huru fritt det hellenska tidevarvet varit från denna, framgår tydligt av I. A. Heikels uppsats Pessimistiska drag i den grekiska litteraturen, Från antikens värld sid. 62 ff.

[2]) Jfr ovannämnda arbeten av Norden, Reitzenstein, Wendland, Dieterich osv samt Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 1921.

ANDRA KAPITLET.

Senjudendomen.

I.

Den israelitiska och den judiska religionen. I det föregående har på upprepade ställen hänvisats till orientaliska religioner och orientaliska föreställningar, vilka varit bestämmande för förhållandet mellan det hellenistiska och det hellenska *πίστις*. Av dessa orientaliska religioner intar den israelitiska och dess senare utvecklingsform, den judiska och senjudiska, en särställning, då det gäller att klarlägga frågan om „tron" i hellenismen, ordet fattat i så vidsträckt bemärkelse att det inbegriper jämväl kristendomen. Man kan från början vänta att på judisk botten finna „tron" i alldeles annan betydelse än i grekisk fromhet. Till följd av israeliternas egenartade begåvning har ingen som hälst filosofi uppstått hos dem, och den teoretiska och intellektualistiska orientering som det grekiska *πίστις* har, saknas därför givetvis hos det hebreiska *ᵉmūnā*.

Tron i Gamla testamentet.[1]) — Följden härav är att i Israel den religiösa betydelsen av „tron" blir olik både det hellenska och det hellenistiska *πίστις*. *ᵉmūnā* i religiös bemärkelse har sin upprinnelse i socialetiska tankegångar, som bottna i nomadlivets psykologi. Såsom under nomadlivet den enskilde ingenting betyder lösryckt från sin stam, så är tanken att den enskilde har liv, värde, välsignelse endast genom gemenskapen med andra, genom samfundet, grundläggande även för senare israelitisk livsuppfattning (Pedersen sid. 201 ff.; Benzinger, Hebräische Archäologi[2] 1917, sid. 249). Känslan för stammen, starkt utvecklad hos araberna, försvinner bland israeliterna snart. Men i stället träder dels familjen, dels bygden (Pedersen a. a. sid. 15 ff.; 22 ff.; 210, Kittel, Die Religion des Volkes Israel 1921 sid. 73; Benzinger, sid.

[1]) R. Gyllenberg, Tron i G. T., Teologisk Tidskrift, Helsingfors 1922, sid. 35 ff. 105 ff.; Johs. Pedersen, Israel I—II Sjæleliv og Samfundsliv 1920, sid. 260 ff.

251 ff.) i någon mån också folket (Pedersen, sid. 20, 211), ehuru nationalkänslan under förexilisk tid aldrig framträtt synnerligen stark (jfr P. Volz, Die bibl. Altertümer 1914, sid. 447 f.). Fortfarande betraktas förbundet och fördraget som samhällets grundval (Pedersen a. a. sid. 201 ff.). Stammens hövding hade sin ledarställning på grund av en överenskommelse, som stammens övriga representativa män frivilligt gjort med honom, hans makt låg uteslutande i hans personliga auktoritet (Benzinger a. a. sid. 249, Smith, Die Religion der Semiten, 1899 sid. 44). Därför betraktas även under senare tid konungens förhållande till folket som ett förbundsförhållande (Pedersen, a. a. sid. 236). Likaså är det fördraget som medför fred mellan olika stammar och folk. — Denna uppfattning överföres på religionen. Gud fattas ursprungligen som en stamhövding, som fader, stamfader osv. Man kallar honom bl. a. Adonai, och under alla tider betraktar den israelitiska religionen förhållandet till honom som ett förbund (Pedersen, a. a. sid. 236 f.). Som stamhövding i stort står han över de mänskliga förbunden såsom deras beskyddare och övervakare (jfr Smith, a. a. sid. 49 f. — Jahve är *ēl-bᵉrīt*). Israels gudsförhållande är följaktligen från urgammal tid socialetiskt orienterat. Jahve är personlig och förhållandet till honom personligt (jfr Kittel, Religion sid. 28). Naturligtvis medför detta en mängd antropopatiska drag i gudsföreställningen (M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, 1909 sid. 1 ff.), men detta i förening med att israeliterna sakna spekulativ begåvning verkar, att deras gud inte blir vad grekernas gudar blivit, opersonlig gudom.

Förbundet medför fred och välsignelse. Men sin förutsättning har både freden och förbundet i rättfärdigheten *(ṣᵉdāqā)* och troheten (Pedersen 240 ff. 260 ff.[1]). De äro ock villkoret för det normala gudsförhållandet. Under denna synpunkt är det som profeterna angripa dyrkan av avgudarna. Att man dyrkar dem betyder att folket vänt sin hövding ryggen, trots att han gett det seger och lett det till ära och makt, för att ansluta sig till andra hövdingar, vilkas makt visat sig ringa. Vi finna här en sublimering av de gamla sagornas Jahve, som vandrade på jorden och umgicks med Abraham (Jahvisten). Profetismens ursprung sammanhänger visserligen med utomisraelitisk mystik och

[1]) Pedersen översätter *ᵉmūnā* med „sanning"; detta är måhända mera i överensstämmelse med den primitiva *psykologien*, för syftet med denna avhandling är det icke av betydelse.

ekstatism (G. Hölscher, Die Propheten 1914; R. Kittel, Religion sid. 98 ff.), men ingenting visar bättre än nämnda sida av profeternas förkunnelse, huru ringa inflytande dessa strömningar fått på det israelitiska andelivet före exilen. I stället för att glömma yttervärlden, för att fördjupa sig i sig själva och fråga efter sin själs framtid, fråga profeterna: vilken är detta folks framtid?

Profeternas krav på trohet mot Jahve tränger snart igenom och ba'alerna utrotas. Men troheten förverkligas endast i kulten, Jesajas världshistoriska betydelse är att han fordrat att människan även i alla det praktiska livets förhållanden bör draga konsekvenserna av förbundet med Jahve. En hövdings styrka är framför allt beroende på förtroendet och tilliten hos hans män. Ett förbund, en trohet i vilken dessa egenskaper saknas är ingen trohet. Jesajas tankar framföras sedan även av Deuteronomion, som framför allt betonar att förbundet med Jahve kräver av människorna lydnad. Och liksom för att under svåra tider ge mod åt folket att vara troget, att lyda och inte svika, börjar man alltmer betona Jahves egen trofasthet. Han håller förbundet och han har makt att leda allt till en lycklig utgång. Deuterojesaja är här den mest karaktäristiska personligheten. Efter hans tid börjar man som motsats till Jahves härlighet och majestät, egenskaper som redan framhållits av Jesaja, betona människans syndfullhet och svaghet. Och man gör det så starkt, att religiositeten snart innebär den dubbla uppgiften att prisa, ära och lovsjunga Jahve och att uppfylla fördragets förpliktelser, icke mer som tidigare sammanfattade i det stora rättfärdighetskravet, utan uppräknade i detalj i lagen.

Den israelitiska religionen och orientalisk religiositet. Tron i Israel är alltså trohet och förtroende, icke som i hellenismen övernaturlig uppenbarad kunskap. Det sammanhänger med hela den israelitiska psykologien och livsåskådningen. Ett av de mest framträdande dragen i israeliternas utveckling i Kanaan var den småningom fortskridande kananiseringen. Nomadstammarna bli ett bofast kulturfolk. Men ända till exilen bevara de primitiva, ärvda tankarna sin makt och förhindra det fullständiga upptagandet av den omgivande betydligt längre hunna kulturen. I denna egenskap hos det israelitiska andelivet, dess primitivitet, eller om man så vill, dess ungdomlighet, ha vi orsaken till att det trots påfallande överensstämmelser med orientalisk ande ändå företer grundväsentliga olikheter. Huvudströmmen i israelitiskt

andeliv har haft en annan riktning än vare sig den omgivande orientens eller Greklands andliga liv.

„I den primitive tanke hører kroppen med til livet, vi kan sige, er den en del af sjaelen“ (V. Grønbech, Primitiv religion, 1915 sid. 8). För den primitiva realismen existerar överhuvud ingen motsats mellan kropp och själ. Denna uppfattning av verkligheten är utgångspunkten även för israelitiskt tänkande.[1]) Människan är helt och hållet själ, icke kropp och själ (Pedersen, a. a. sid. 67, 124 ff.). Så länge denna uppfattning härskar finnes ingen möjlighet till dualistisk mystik. Människan kan äga övernormala krafter, såsom profeterna, något övernaturligt däremot strängt taget inte. Så är icke häller anden ännu någonting självständigt, utan ett uttryck för människans karaktär och egenart (Pedersen, a. a. sid. 69 f.), den drivande kraften i människan. Kunskapen är visserligen ett slags innerlig tillägnelse, ett slags förening med den eller det som man känner, och därför förtrolighet och vänskap (Pedersen, a. a. 75 ff. 93. 186 ff.). „Kunskapen“ är aldrig „ointresserad“, utan verkar omedelbart på själen i det den utlöser handlingar. Men av hela uppfattningen om själslivet följer att den övernaturliga kunskapen i hellenistisk bemärkelse icke kommer inom israelitens horisont (jfr Baudissin AR XVIII 1915 sid. 173 ff.), även om vi i denna „fysiska och mystiska“ förbindelse (Pedersen, a. a. sid. 93) lätt igenkänna den psykologiska förutsättningen för den fullt utbildade orientaliska mystikens gudomliggörande gnosis.

Detsamma kan sägas om härligheten (*δόξα*; Pedersen a. a. sid. 180 f.), den består i „Sjaelens Indhold og Vaelde“, som utstrålar ifrån den starka själen på dess omgivning. Liknande är uppfattningen om välsignelsen (Pedersen a. a. sid. 135 ff. 142 ff. 145). Den är en egendomlig ärftlig begåvning, en gudskraft hos mannen, men samtidigt mannens egen kraft, som inger honom självförtroende och stolthet. Förefintligheten av denna välsignelse synes på mannen och tvingar alla att betrakta honom med vördnad. Det behövs blott att dualismen tillstöter, för att man från denna psykologiska grund skall komma till föreställningarna om gudomliggjorda människor, helgon och den himmelska gloria som omger dem. På samma linje ligger den för israeliterna ur-

[1]) En analog uppfattning finnes ju också i den begynnande grekiska filosofien; jfr ovan sid. 17.

sprungligen främmande, över hela orienten utbredda idén om gudkonungen [1]).

Betecknande är i detta sammanhang även uppfattningen om ljuset (Pedersen a. a. sid. 363 f.). Ljuset och livet höra samman. Ljuset är liv, livskraft och därför ock identiskt med välsignelse, fred, rättfärdighet, sanning, trohet. Så är det ock i den hellenistiska mystiken, men där äro alla dessa egenskaper hypostaserade, alltså gudomliga krafter eller väsen. Denna punkt uppenbarar även en annan olikhet. Enligt den orientaliska och hellenistiska dualistiska pessimismen är jorden mörk och ond, och själen längtar efter ljuset och livet i en annan högre värld. Enligt israelitisk uppfattning lever man här på jorden i ljuset och ansträngер sig att hålla det på alla sidor hotande mörkret fjärran Pedersen a. a. sid. 368 f.).

Slutligen må här hänvisas till att ju längre det lider, dess mera börjar man i Israel betrakta människan uteslutande som mottagande, Gud som givande. Pedersen (a. a. sid. 282 ff.) visar träffande övergången i Jobs bok. Job representerar den äldre uppfattningen, hans vänner den nyare. Men karaktäristiskt nog leder denna åskådning i Israel till en rätt ytlig optimism (Pedersen, a. a. sid. 289), medan den i den i det föregående närmare karaktäriserade formen av hellenismen med sin dualism för till pessimism. Även i senjudendomen kommer visserligen pessimismen in, men då i förbindelse med hellenistiska tankar.

Främmande idéer i efterexiliska skrifter av G. T. [2]). — Den omgivande orientens religiösa föreställningar göra sig gällande redan hos Deuterojesaja (jfr min uppsats i Teol. Tidskrift 1922 sid. 116 [3]). Tron får hos honom en nyans av att vara detsamma som mottagandet av den gudomliga självuppenbarelsen. Ännu tydligare är det främmande draget hos Jona. Inte nog med att berättelsen om fisken och havsfärden äro av främmande ursprung (Hans Schmidt, Jona 1907), Jona själv är en typisk orientalisk vandringsprofet av i föregående kapitel skildrad art. Innehållet av hans förkunnelse är det stereotypa, dom och för-

[1]) Pedersen a. a. sid. 5, E. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 3. Aufl. v. Zimmern und Winkler, 1902, sid. 380 ff.; Volz a. a. sid. 449 ff. Benzinger, a. a. sid. 253 f. S. Mowinckel, Kongesalmerne 1916; Lietzmann, Der Weltheiland 1909.

[2]) Här är naturligtvis fråga om religiösa idéer och det endast i den mån de bidraga till förståelsen av trosbegreppets utveckling.

[3]) Deuterojesaja hoppas jag snart få tillfälle att behandla utförligare.

intelse, eld och aska. Ninive skall bli omstörtat inom 40 dagar, om det inte omvänder sig och tror (Jona 3,1–10)[1]. Såsom Jona, så är ock Daniel en av dessa gudssöner och profeter. Han räknas uttryckligen till kategorien spåmän, besvärjare, trollkarlar och kaldéer eller till de vise i Babel (Dan. 2,13. 18). Han har sin kunskap genom uppenbarelse (1,17; 2,19. 30), och gudomlig ande bor i honom (5,11 f. 14). Man tillber honom som en gud och offrar åt honom (2.46). Han uppenbarar gud för konungen, så att denne bekänner „οὗτός ἐστιν" (2,47)[2]. Straffpredikan i kap. 5 är också den vanliga. Och den underbara räddningen Daniel erfar i lejongropen är en följd av hans tro (6,24). Det är den underverkande tron hos pneumatikern och profeten (även Marti finner grekiskt inflytande, Kauzsch II sid. 417).

Även i vishetslitteraturen framträda hellenistiska idéer och åskådningar. Visserligen finnes här mycket äkta judiskt, folkliga levnadsregler osv. Men t. ex. hypostaseringen av visheten i Ord. 1—9, Syrak 24; 14.20—15,6 o. a. st. är en ickejudisk föreställning (jfr Kittel, Religion sid. 175, P. Volz, Hiob und Weisheit, 2. Aufl. 1921, sid. 111 ff.). Visheten prisas här som ett himmelskt väsen, vilket utgått från Gud och är hans uppenbarelse. P. Volz påpekar likheten mellan Syr 24 och en Isishymn, samt påminner om att Isis i hellenismen är identisk med Σοφία (a. a. sid. 17). Bousset åter (Rel. d. Jud. sid. 592) sammanställer σοφία med parsismens Spenta Armaiti. Visheten är ett folkligare sidostycke till det mera filosofiska λόγος (= νοῦς). Till innehållet avviker den vishet som i dessa skrifter meddelas fullständigt ifrån hellenismens gnosis, den är en förening av världsklokhet och religiös etik (Volz a. a. sid. 101). Men den omger sig med samma hemlighetsfullhet som mysterierna, och begagnar sig därvid av en urgammal form. Redan sumeriska texter känna en hemlig uppenbarad vetenskap, som den vise lämnar i arv åt sin son (A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, sid. 8 ff.). Även här kallar sig nu läraren fader och eleven son (Ord 4,1, Volz a. a. sid. 143[3]). Läraren är förmer än andra människor, hans kall är beroende

[1]) Till Jonabokens litterära art jfr Reitzenstein, Hellen. Wundererzählungen sid. 35.

[2]) Och konungen svarade Daniel och sade: „I sanning, eder Gud är en Gud över andra gudar och en herre över konungar och en uppenbarare av hemligheter, eftersom du har kunnat uppenbara denna hemlighet."

[3]) Jfr till hellenismen Reitzenstein, Mysterienrel. sid. 27 f. 117 f.

av en särskild karisma, han känner sig som profet och pneumatiker (jfr Volz, a. a. sid. 95, 117 ff., 125 f. 127 ff. samt Horodezky, Der Zaddik AR XVI 1913, sid. 145 ff.) [1]. Den som mottar den av honom förmedlade visheten, har liv, ty gudsfruktan är liv (J. Syr. 50,27–30. Jfr Volz sid. 145). Detta är hellenistiskt, liksom hymnen är det, fattad nämligen såsom ett vittnesbörd om att man erhållit vishetslärarens nådegåva eller att man är from, (Volz a. a. sid. 123, 126, 132). Dock får man inte förringa det rent judiska i vishetslitteraturen, inte heller överskatta det nya. Det är fortfarande frön som ha svårt att fullt utveckla sig i den ännu jämförelsevis ogynnsamma jordmånen.

II.

Senjudendomen. [2] Den assimileringsprocess som begynt med att israeliterna blevo bofasta i Kanaan, har alltså oavbrutet fortgått. Tidtals förekommo hindrande moment, och folkets anlag gjorde ett visst motstånd. Men å andra sidan funnos i israelitiska föreställningar osökta anknytningspunkter, och i synnerhet under och efter exilen strömmade de främmande åskådningarna med ny fart in. Så blev judendomen mötesplatsen för idéer från vitt skilda håll, en häxkittel, där det mottagna godset samlades förrän det lämnades vidare. I den senjudiska litteraturen möta *πίστις, πιστεύειν, πιστός* ofta, och såsom på grund av det anförda kan väntas, i olika betydelser. Den gemensamma utgångspunkten för de olika skiftningarna är dock den äldre, israelitisk-judiska tron. Ovan har nämnts att den alltmer tenderade till att bli underkastelse, dels mera kultiskt som ärande, dyrkan och tillbedjan, dels åter mera personligt som lydnad, lidande, tålamod och fasthållande.

[1] Till *σωτήρ* som lärare jämför Reitzenstein Poimandres sid. 122, 176, 220. Jfr även den manikäiska dikten i GN 1918 sid. 501 ff. (Lidzbarski).

[2] Bousset, Die Rel. d. Jud.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3. Aufl. 1898; Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 3. Aufl. 1897; P. Wendland, Hell. röm. Kultur; Edvard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II, Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret 1921; Wetter, Det rom. världsv. rel., kap. II; J. Lindblom, Senjudiskt fromhetsliv 1910 och Das ewige Leben 1914; A. Schlatter, Der Glaube sid. 17—86; O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2. Aufl. 1902, II sid. 1—72. — O. Stählin i Christs Geschichte der griechischen Litteratur II[6] sid. 535 ff.

Visheten: hellenistiska drag. En god föreställning om huru djupt hellenismen inträngt i senjudendomen ger oss Visheten, „den skönaste av alla senjudiska skrifter“ (Reitzenstein). Trots att författaren är hängiven sina fäders religion (Siegfried hos Kautzsch I 477; Pfleiderer, Urchristentum II, sid. 24), är han alltigenom behärskad av främmande tankar (jfr Siegfried, sid. 476, Schürer a. a. III, sid. 380, Bousset, Rel. d. Jud. sid. 34 f., Reitzenstein, Zwei rel. gesch. Fragen, 1901 sid. 109).[1] Detta blir klart genom en kort översikt av vad författaren säger om visheten, *σοφία*. Samtidigt blir det klart vad *πίστις* för honom är.

Gud „låter sig finna av dem som icke fresta honom och han uppenbarar sig för dem som icke tvifla på honom“ (*τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ* 1,2). Detta sker därigenom att Gud sänder visheten *(σοφία)* från himmelen, där den är hos Gud (*μετὰ σοῦ*. jfr *συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα* 8,3) och känner hans verk (*εἰδυῖα τὰ ἔργα σου*. — jfr *μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης* 8,4) till människorna (9,9 f.). Denna vishet är en „människovänlig ande“ (*φιλάνθρωπον πνεῦμα* 1,6) och söker att taga sin boning hos människorna. Dock inträder den icke „i en illfundig själ“ (*εἰς κακότεχνον ψυχήν* 1,1), emedan „tuktens helige ande *(ἅγιον πνεῦμα παιδείας)* undflyr falskheten“ (1,5), utan „går omkring och söker efter dem som äro henne värdiga och uppenbarar sig för dem“ (6,16). Själva kunna människorna inte rycka henne till sig: „Då förstod jag att jag icke på annat sätt kunde vinna henne, än om Gud gåve mig henne — och redan det krävde förstånd att veta vems nådegåva hon är —“ (8,21). All naturlig kunskap och insikt är otillräcklig, då det gäller kunskap om Gud (13,9). Det enda människan kan göra är att hon skiljer sig från sin ondska (12,2), och då — under bönen och lovprisningen, liksom i hermesfromheten, kommer plötsligt visheten till den bedjande (*διὰ τοῦτο εὐξάμην, καὶ φρόνησις ἐδόθη μοι· ἐπεκαλεσάμην, καὶ ἦλθέν μοι πνεῦμα σοφίας* 7,7). *Πνεῦμα σοφίας*, gudomlig ande, tar sin boning i människan[2]). Det tillstånd som sålunda uppkommit är tro med åtföljande övernaturlig kunskap *(γνῶσις θεοῦ!)*: *οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν, καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμένοῦσιν αὐτῷ* (3,9)[3]).

[1]) Focke i Die Entstehung der Weisheit Salomos, 1913, anser att det hellenistiska mest finnes endast i formen.

[2]) Jfr även 10,16: *εἰσῆλθεν εἰς ψυχὴν θεράποντος Κυρίου.*

[3]) Fortsättningen *ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ* innehåller samma tanke på Guds utväljande verksamhet som finnes hos Hen och är genomgående i Vish. — Jfr ytterligare 12,2 *ἵνα ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας πιστεύσωσιν ἐπί σε, Κύριε.*

Till *πίστις* hör alltså även här gudskunskap och en av Gud meddelad kraft, som frälsar människan (*τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν* 9,18; jfr ock 10,4) och leder henne (*ὁδηγήσει με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως* 9,11; likaså 10,17). Den troende *ἐπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν θεοῦ* (2,13; jfr även t. ex. 9,10 *καὶ γνῶ τί εὐάρεστόν ἐστιν παρὰ σοί*). Han kallar Gud sin fader (2,16) och är själv *υἱὸς θεοῦ* (2,18; *παῖδα Κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει* 2,13). I författarens judiska fantasi utsträckes detta gudssonskap till att omfatta Israel som folk. (Jfr judarnas förtröstan att hava „Abraham som fader" Mt 3,9 = Lk 3,8). Inför dem som icke äga *πίστις (πάντα γὰρ ἀπιστοῦντες)* visar Gud genom mäktiga tecken *θεοῦ υἱὸν λαὸν εἶναι* (18,13). För att de hellenistiska tankarnas räcka skall vara fullständig, heter det ännu: „i livsgemenskap med visheten ligger odödlighet" (*ἀθανασία*, 8,17).

Det andeväsen *(σοφία)*, som kommer från Gud till människorna för att leda dem till gudsgemenskap och skänka dem odödlighet, är ingenting annat än *λόγος, γνῶσις, πίστις*, dessa i grunden identiska gudomliga väsen (Reitzenstein a. a. sid. 11-2) [1]. Man jämföre vad som 18,14 ff. säges om *λόγος*: „Ty medan djup tystnad omslöt allt — — — — flög *(ἦλατο)* ditt allsmäktiga ord *(ὁ παντοδύναμός σου λόγος)* ned från din konungatron i himmelen och begav sig mitt i det tillspillogivna landet, en bister krigare, som bar din orygglig befallning som ett skarpt svärd." I stället för *λόγος* uppträder och *ῥῆμα θεοῦ* (16,26. Jfr Bousset sid. 399): *ἵνα μάθωσιν οἱ υἱοί σου, οὓς ἠγάπησας, Κύριε, ὅτι οὐχ αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν τρέφουσιν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ῥῆμά σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ.* Här identifieras *υἱοὶ θεοῦ* och *πιστεύοντες θεῷ*. — Att visheten inte är något annat än det gudomliga *λόγος*, visar slutet av kap. 7: „Ty visheten är det rörligaste av allt rörligt, och hon går igenom och genomtränger allt till följd av sin renhet (jfr 1,7 *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην*). Ty hon är en fläkt av Guds kraft och ett ogrumlat utflöde av den Allsmäktiges härlighet. Därför kan intet befläckat innästla sig i henne. Ty hon är ett återsken av det eviga ljuset och en ofördunklad spegel av Guds verksamhet — — — — — och i det hon från släkte till släkte flyttar in i fromma själar *(εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα)* gör hon människor till Guds vänner och till profeter.

[1]) Jfr även Hen 42,1—2 „— — — — Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu machen, und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz."

(φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει). Ty Gud älskar allenast den som bor tillsammans med visheten *(τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα).*"

Visheten: uppfattningen om lagen. Mitt i det typiskt hellenistiska förekomma dock rent judiska tankar som visa att vi trots all hellenism ha att göra med en judisk skrift. Betecknande är t. ex. 18,4: „Ty de andra voro värda att bliva berövade ljuset och hållas fängslade genom mörker, eftersom de hållit dina barn i fängsligt förvar, dessa genom vilka lagens oförgängliga ljus skulle skänkas åt världen". Här är *νόμος*, lagen, av samma ljus som visheten, och *υἱὸς θεοῦ* betraktas som förmedlare av den övernaturliga uppenbarelsen, ljuset *(φῶς)*, till människorna (jfr II Bar 17 f.). Ännu tydligare identifieras *σοφία* och *νόμος* kap. 6 v. 12–21, speciellt v. 17–20, där slutsatserna följa slag i slag: *ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία, φροντὶς δὲ παιδείας ἀγάπη, ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς, προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ· ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν.* Så är alltså lagen liksom visheten en källa till oförgänglighet och evigt liv. — Här har Vish. en föregångare i Syrak:

„Han förelade dem visdom
och en lag till liv *(νόμον ζωῆς)* gav han dem till besittning"

läsa vi Syr 17,11. Jfr ytterligare 1,5 (= tillägg); 1,6; 6,22. Denna identifikation av lagen och visheten är allmän i den judiska litteraturen (Bousset, Rel. d. Jud. sid. 136). Liksom *σοφία* är ett himmelskt väsen (flera exempel hos Bousset, Rel. d. Jud. sid. 394 ff.), så blir även lagen det (jfr Bousset a. a. sid. 139). Och då judendomen med sitt personliga gudsbegrepp inte har någon plats för hellenismens gudomliggjorda människor, så intar lagen deras rum, och blir i stället för dem förmedlaren av gudsuppenbarelsen. När människan erhållit *σοφία, då* „skola mina verk täckas dig" 9,12), då accepterar Gud hennes gärningar till följd av att visheten, som han själv utsänt från sin himmel och låtit taga sin boning i hennes hjärta, fullständigt omskapat henne och gjort henne i hellenismen gudomlig, i judendomen åtminstone Gudi behaglig. Detsamma verkar lagen. Dess ägande är därför någonting absolut, nästan mystiskt. Den är en gåva och välgärning. Tanken på dess hållande träder i bakgrunden. Det avgörande är dess mottagande och erkännande som gudomlig uppenbarelse.

Den „estetiska" uppfattningen om lagen i Barukapokalypsen. Detta „estetiska" sätt[1]) att fatta lagen framträder synnerligen klart i den syriska Barukapokalypsen (II Bar)[2]): „Denn auf dich vertrauen wir, da dein Gesetz ja bei uns ist; und wir wissen, dass wir nicht fallen, so lange, als wir an deinen Bundesvorschriften festhalten. Zu aller Zeit Heil uns! auch insofern, dass wir nicht unter die Völker gemischt worden sind. Denn wir alle sind ein Volk, das einen berühmten Namen trägt, die wir von Einem ein Gesetz empfangen haben. Und jenes Gesetz, das unter uns weilt, hilft uns, und die vortreffliche Weissheit, die in uns ist, wird uns unterstützen" (II Bar 48,22–24). Lagen betraktas som den stora välgärningen. Den är ett övernaturligt väsen som hjälper och frälsar människorna genom att uppenbara Gud: „du, der denen, die dich fürchten, dass offenbarst, was ihnen bereitet ist, um sie von daher zu trösten, — du tust deine Wunderkräfte kund denen, die nicht kundig sind. Du machst eine Öffnung in den Zaun für die, die nicht erfahren sind, und du erhellst die Dunkelheiten und offenbarst das Verborgene denen, die ohne Makel sind, die sich im Glauben dir und deinem Gesetz unterworfen haben" (II Bar 54,1–5; jfr 48,19 „die sich dir unterworfen haben"). Såsom gudomlig uppenbarelse identifieras lagen med ljuset. Att mottaga uppenbarelsen, lagen, är „tro", och de som mottaga den äro „troende". De som icke „tro", skola få straff — återigen genom eld, ehuru ordet nu användes i eskatologisk bemärkelse: „Denn zu jener Zeit leuchtete die Lampe des Gesetzes, das für immer gilt, allen denen, die in der Dunkelheit sassen, dass es denen, die gläubig waren, die Verheissung ihres Lohnes kundtue und denen, die ungläubig waren, die Feuerpein, die für sie aufbewahrt ist" (59,2). — I samma riktning går även följande yttrande: „Da antwortete das ganze Volk und sprach zu mir: „Soviel wir uns nur der Wohltaten bewusst sein können, die uns der Allmächtige erwiesen hat, sind wir uns dessen bewusst; — — — indessen — — — schreibe auch an unsere Brüder nach Babel — — — —. Denn

[1]) Till betydelsen av estetisk i motsats till etisk jfr H. Weinel, Theologie des N.T.[2] sid. VIII f. 23 ff.

[2]) I det följande är jag, där den grekiska texten inte är bevarad, nödgad att citera endast enligt översättningen hos Kautzsch. Naturligtvis uppstår därigenom ofta en viss osäkerhet, som omöjliggör alldeles säkra slutsatser. Jag meddelar i stället så mycket fullständigare citat.

es sind ihnen abhanden gekommen die Hirten Israels, und verlöscht sind die Lampen, die einst leuchteten; und die Quellen haben ihr Strömen gehemmt, von wo wir einst tranken. Wir aber sind in der Dunkelheit und in dem dichten Wald und in der dürstenden Wüste gelassen worden." — Da antwortete ich und sprach zu ihnen: „Die Hirten und die Lampen und die Quellen stammten aus dem Gesetz. Und wenn wir auch fortgehen, so bleibt doch das Gesetz bestehen. Wenn ihr also auf das Gesetz schaut und sorgfältig auf die Weisheit achtet, so fehlt es nicht an einer Lampe, und der Hirt geht nicht fort, und die Quelle trocknet nicht aus" (77,11). Lagen, även här identisk med visheten, är såsom den gudomliga uppenbarelsens förmedlare evig. Den är den himmelska gudomskraft som uppväcker profeterna och ger människorna liv och frälsning.[1]) Belysande för samma tankegång är även 51,7 f.: „Die aber, die durch ihre Handlungen davor gerettet worden sind, und die, denen jetzt das Gesetz ihre Hoffnung und die Einsicht ihre Sehnsucht und der Glaube ihre Weisheit gewesen ist, denen werden wunderbare Dinge erscheinen, wenn dann die Zeit für diese da ist; denn sie sehen die Welt, die ihnen jetzt unsichtbar ist, und sie werden die Zeit sehen, die jetzt vor ihnen verborgen ist."

Tron i Visheten och Barukapokalypsen. Av de anförda ställena framgår att tron hos Baruk betyder att man mottager och betraktar lagen som gudomlig uppenbarelse. Lagen är ljuset, visheten, insikten. De som omfatta lagen på detta sätt äro „troende", de övriga äro besjälade av „otro". Lagen ger människorna allt, den är ett himlaväsen, en gudomlig kraft som befriar människorna från mörker, misströstan och död, och låter dem skåda sådant som vanliga människor inte ha en aning om och aldrig få se. Annorlunda kunde hellenismen i judisk dräkt knappt se ut. Att lagen därjämte kallas förbundsföreskrift, att det talas om underkastelse under lagen är endast naturligt. — Detsamma är tron också i Visheten, ehuru ordet där användes påfallande sparsamt. *πιστός, πιστεύων* är den som mottagit och äger visheten och med den ljuset, gudskunskap och odödlighet. „Otro" är att förneka att folket är *υἱὸς θεοῦ*, alltså som i hellenismen. Och liksom där, vittnar Gud genom tecken och under för sin „son", den av hans krafter uppfyllda människan, resp. folket. Denna

[1]) Jfr Reitzenstein, Hist. Mon. u. Hist. Laus. sid. 247.

gudskraft till frälsning är för den enskilda *σοφία*, visheten, för Israels folk som helhet jämväl visheten, men som vi funnit, identifierad med lagen. Tron är här tro på lagen, men lagen som ett gudomligt väsen, en kraft, som verkar med övernaturlig nödvändighet, en gåva, inte ett tvång. Förhållandet till lagen har därför något entusiasmerande, hänförande, ja, ett nära nog mystiskt och ekstatiskt drag över sig.

Tro och bekännelse i Henoks bok. Jag ger först materialet: I k. 63 berättas huru de mäktiga och konungarna, som tidigare förtröstat „auf dem Scepter unseres Reichs und auf unserem Ruhm“ (v. 7), nu i den yttersta domens nöd ropa: „Gepriesen sei er, der Herr der Geister, der Herr der Könige, der Herr der Mächtigen, der Herr der Herrscher, der Herr der Herrlichkeit und der Herr der Weisheit, vor dem jedes Geheimnis offenbar ist. Deine Macht ist von Geschlecht zu Geschlecht und deine Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit; tief und unzählig sind alle deine Geheimnisse, und deine Gerechtigkeit ist unberechenbar. Nun haben wir eingesehen, dass wir den Herrn der Könige und den Herrscher über alle Könige rühmen und preisen sollen. — — Wer gönnt uns Ruhe, dass wir rühmen, danken und preisen und unseren Glauben vor seiner Herrlichkeit bekennen? Jetzt wünschen wir uns ein wenig Ruhe, aber erlangen sie nicht; wir werden vertrieben und erreichen sie nicht; das Licht ist vor uns verschwunden und Finsternis unsere Wohnstätte immerdar. Denn wir haben unseren Glauben vor ihm nicht bekannt, den Namen des Herrn der Geister nicht gerühmt und den Herrn wegen all seines Tuns nicht gepriesen. — — — — wir finden keinen Aufschub, dass wir unseren Glauben bekennen, dass unser Herr in allem seinem Tun, Richten und Rechten wahrhaftig ist“ (63,2–8). De mäktiga ha kommit till insikt om vem som är Gud, nu äro de färdiga till bekännelsen, men för sent. — „Das Gericht kommt über sie, weil sie an die Wollust ihres Fleisches glauben und den Geist des Herrn verleugnen“ (67,10) „Denn sie haben den Herrn der Geister verleugnet und obwohl sie täglich ihr Gericht sehen, glauben sie nicht an seinen Namen“ (67,8). — K. 46 heter det: „Sie dürfen nicht hoffen, dass sie sich von ihren Lagerstätten erheben werden, weil sie den Namen des Herrn der Geister nicht erheben. Dies sind jene — — — deren Glaube sich Göttern zuwendet, die sie mit ihren Händen verfertigt haben, während sie den Namen des Herrn der Geister

verleugnet haben. Sie werden aus den Häusern seiner Versammlungen und der Gläubigen vertrieben werden, die da aufbewahrt sind bei dem Namen des Herrn der Geister" (v. 6–8). I samma stil gå andra uttryck: „Dies ist die zweite Bilderrede über die, welche den Namen der Wohnung der Heiligen und den Namen des Herrn der Geister leugnen" (45,1). „Dies sind die Namen der Heiligen die auf dem Festlande wohnen und an den Namen des Herrn der Geister immerdar glauben" (43,4). — — „Alle bekennen ihren Glauben und danken vor dem Herrn der Geister und loben mit all' ihrer Kraft. Ihre Speise besteht aus lauter Danken; sie danken, loben und erheben den Namen des Herrn der Geister von Ewigkeit zu Ewigkeit" (69,24). Och därefter heter det: „Grosse Freude herrschte unter ihnen, und sie segneten, lobten, priesen und erhoben, weil ihnen der Name jenes Menschensohns geoffenbart wurde" (69,26).

I Henoks bok förekommer tron, såsom av de ovan givna citaten framgår, i lovprisningar och hymner. Och lika regelbundet är det fråga om att bekänna sin tro. Det sista citatet visar vad frågan gäller. Guds namn har blivit uppenbarat för de troende. Men Guds namn är detsamma som Guds väsen (jfr Pedersen, a. a. sid. 186 ff.; Bousset, Rel. d. Jud. sid. 352 ff.; W. Heitmüller, „Im Namen Jesu" 1903; Reitzenstein, Mysterienrel. 146 f.). Detta påminner om det som sagts i föregående kapitel. När mysten erhållit uppenbarelsen, besvarar han den med att lovprisa och bekänna guden *(ὁμολογεῖν)*. Vi ha här den gängse orientaliska formen, Guds självuppenbarelse åt sina utvalda åtföljes av dessas lovprisning och bekännelse. De veta nu vem guden är och utropa *σὺ εἶ*. De dyrka honom och samla sig i kulten kring honom. Det är inte fråga om vad som skall tros, utan blott att man skall tro. Att tro är att hylla den uppenbarade guden som sin gud. De som gjort det kallas „utvalda" (39,6 o. a. st.) eller „troende" (83,8). Liksom de hellenistiska gudssönerna stå de i ett intimare förhållande till gud än andra människor, deras bön betyder mera än andras böner (83,8). De äro pneumatiker och leva såsom pneumatiker (asketiskt liv, 83,2; jfr ovan sid. 48 och Beers anmärkning, Kautzsch II sid. 288). I motsats till de „troende" bli de som icke „tro", de som icke mottaga uppenbarelsen, utan helt uppgå i den sinnliga och synliga världen, straffade. På denna punkt kommer tanken på domen med.

Tron som trohet och undergivenhet. Tanken på domen förbinder de ovan skildrade tankegångarna med en mera genuint judisk uppfattning om lagen och tron. I G. T. betydde tron framför allt förbundstrohet, inte endast i passiv bemärkelse, som ett troget uppfyllande av förbundets förpliktelser, utan också aktivt, som förtroende till den andra parten, Jahve. Denna uppfattning lever också i senjudendomen. Där den råder, blir troheten, lojaliteten mot Gud, den förnämsta synpunkten, då det gäller att värdesätta människor. För sin trohet berömmas profeterna, emedan de lojalt och riktigt återgivit Guds meddelanden till människorna (Syr. 45,1, 46,15; 48,22). Abraham är trohetens förebild; i allt var han lojal och undergiven gentemot Gud. Syr 44,19 ff. heter det:

„Abraham var en stor fader för många folk,
och på hans ära blev icke någon fläck funnen,
han som höll den Högstes lag,
och trädde i förbund med honom.
Och på sitt kött förverkligade han förbundet,
och i prövningen blev han befunnen trogen *(πιστός)*.
Fördenskull fastställde Herren åt honom genom ed
att folken skulle vara välsignade i hans säd osv."

Att Abraham var *πιστός* visar sig däri att ingen prövning, ingen frestelse förmådde locka honom att svika det med Gud ingångna förbundet. *Πίστις* är förbundstrohet. Alldeles samma tanke finns I Mack 2,52. Vidlyftigt utföres den i Jubil. 17,15 ff. (Jfr även kap. 14 och 19,9), där Mastema förmår Gud att sätta Abraham på prov för att utröna hans trohet. IV Esra 3,13 ff. talar om Guds utkorelse av Abraham, hans uppenbarelse för honom och förbundet med honom.

Troheten är den sammanfattande beteckningen på ett fromt liv i överensstämmelse med Guds vilja t. ex. Vish. 3,14 och Syr 15,15: „Om du vill, kan du hålla buden, och att öva trohet *(πίστις)* står i ditt eget val." Betecknande är ock att saktmodet uppträder jämte troheten. I de förtvivlade yttre förhållandena måste man foga sig i det oundvikliga utan att klandra Gud eller tvivla på hans förbundstrohet Syr 2,1–14. (Jfr Syr 11,21 *πίστευε τῷ κυρίῳ καὶ ἔμμενε τῷ πόνῳ σου;* Syr 1,27 *πίστις καὶ πραότης* osv). Guds trohet och trofasthet är det orubbliga och vissa som garanterar

Israel kompensationen för dess egen trohet. Så besjunger t. ex. Ps Sal Guds trohet:

Πιστὸς Κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ
τοῖς ὑπομένουσιν παιδείαν αὐτοῦ,
τοῖς πορευομένοις ἐν δικαιοσύνῃ προσταγμάτων αὐτοῦ,
ἐν νόμῳ ᾧ ἐνετείλατο ἡμῖν εἰς ζωὴν ἡμῶν (14,1).

Jfr ytterligare ställen som Ps Sal 8,28; 17,15; Syr 31(34),8; II Bar 77,7 (Guds nåd och trofasthet = *khæsæd væ'ᵉmæt*).

Medan den tidigare efterexiliska judendomen väntade att denna Guds trohet skulle visa sig i en förbättring av Israels yttre förhållanden, riktar sig blicken, ju tydligare det blir att denna förändring av läget är en omöjlighet, dess mera energiskt mot framtiden — domen. Genom domen visar Gud sin trohet och genom domen länder lagen till frälsning för dem som förlita sig på den [1]). — Några ställen ur IV Esra må belysa det sagda. Den betryckta stämningen hos de troende tar sig detta uttryck: „Weshalb haben, die deinen Verheissungen widersprochen haben, die niedertreten dürfen, die deinen Bündnissen geglaubt haben?" (IV Esra 5,29). Motsatserna belysas av t. ex.: 7,24

„sein Gesetz verachteten sie,
seine Bündnisse leugneten sie,
seinen Geboten glaubten sie nicht,
seine Werke vollbrachten sie nicht."

och 7,83

„die des Höchsten Zeugnissen geglaubt haben."

De frommas klagan tar sig bevekande uttryck: „Hat dich ein anderes Volk erkannt ausser Israel? oder welche Stämme haben so deinen Bündnissen geglaubt wie die Jakobs?" (3,32).

Men på domens dag är:

„die Verderbnis vorüber
die Zuchtlosigkeit ausgetrieben
die Unglaube vertilgt" (7,113 f.).

[1]) Sålunda förbinder sig den eskatologiska frälsningsreligionen både med de gamla nationella lagiska tankarna och med den i det föregående skildrade „mystiska" uppfattningen om lagen. (Jfr till domens betydelse för senjudendomen Schürer a. a. II sid. 464 ff.; Bousset, Rel. d. Jud., sid. 294 ff.; Weinel, Theologie sid. 36 ff.).

„Dann ist das Böse vertilgt,
und der Trug vernichtet,
der Glaube in Blüte,
das Verderbnis überwunden (6,27 f.).

Då skall tron triumfera (7,31) och de goda gärningarna uppstå för att belönas (7,35). De frommas räddning sker „um ihrer Werke willen oder des Glaubens wegen, den sie bewahrt haben“ (9,7; jfr 13,23: „wenn sie Werke haben und Glauben an den Allerhöchsten und Allmächtigen“). Att tro är att samla skatter som man får börja njuta av i domen (6,5; jfr Mt 6,20: „Samlen eder skatter i himmelen“).

Vad tron i allt detta är, framgår av ett stycke ur Barukapokalypsen (k. 44): De skola icke „sich lossagen von dem Wege des Gesetzes“, ty om de med tålamod uthärda i att dyrka sin gud och icke glömma hans lag, så skola tiderna förvandlas till frälsning och tröst för dem som „sich Vorräte der Weisheit zu eigen gemacht haben, und bei denen sich Schätze der Einsicht vorfinden, und die sich von der Gnade nicht losgesagt und die die Wahrheit des Gesetzes beobachtet haben“. — Tro är förbundstrohet, tro är att man ärar lagen och håller den, tro är att man i vissheten om att trogen laguppfyllelse av gud troget belönas i domen, med tålamod och undergivenhet härdar ut i alla lidanden som i denna tidsålder övergå en. Tron får därför också nationell färg, den är trohet mot den judiska religionen (IV Mack. 7,21 ff.; 15,24; 16,21 ff.; 17,12) och monoteismen (Arist. 134; 139 ff.; 234).

Lagen som förbundsfördraget. All judisk tro är samlad kring lagen. Så är det med tron som mystisk uppenbarelsetro, så är det ock med tron som förbundstrohet. Lagen är här förbundsfördraget. Tanken från Neh 9,38 lever kvar: „På grund av allt detta slöto vi ett fast förbund och uppsatte det skriftligen; och på skrivelsen, som försågs med sigill, stodo våra furstars, våra leviters och våra prästers namn.“ Lagen är i detta sammanhang icke ett himmelskt väsen, utan det skriftligt fixerade förbundsdokumentet, som innehåller både de förpliktelser som pålagts människorna, och löftet om att den andra parten, gud, i fall fördraget hålles, skall låta alla sina härliga utfästelser varda verklighet. — På denna mark framväxer en stark tendens till dogmer och dogmatisk tro. Lagen blir en auktoritet som den enskilde inte har någon rätt eller möjlighet att tvivla på eller förakta.

Den är till och den fordrar underkastelse. Likaså är det med löftet eller hotet om domen. Domen är förutsättningen för hela fromheten, en dogm vars bejakare äro fromma och förnekare gudlösa (jfr Bousset Rel. d. Jud. sid. 221 f.).

Tro och hopp. Tron som dogmatiskt försanthållande. Domen som en dogm som skall „tros" förekommer dock endast i polemiken mot „icketroende". De fromma själva använda inte så mycket „tron", som „hoppet" för att uttrycka vissheten att domen kommer och vad den betyder för dem.

Ἐλπίς och *ἐλπίζειν* användas i LXX för att återge ett flertal olika hebreiska uttryck (jfr Hatch-Redpath, A Concordance to the Septuagint., 1897). I G. T. förekommer ordet företrädesvis i vishetslitteraturen och psalmerna, alltså i jämförelsevis sena, till största delen efterexiliska delar [1]). Ordgruppen, hör sålunda till den tid, då tyngdpunkten i israeliternas liv redan förlagts från den närvarande tiden till framtiden. I den senjudiska litteraturen är *ἐλπίς* sedan den eskatologiska fromhetsriktningens typiska ord. Ur det rika materialet anför jag ett betecknande ställe (Job 11,13—20):

„Om du nu rätt bereder ditt hjärta
och utsträcker dina händer till honom,
om du skaffar bort det fördärv som kan låda vid din hand
och ej låter orättfärdighet bo i dina hyddor,
ja, då får du upplyfta ditt ansikte utan skam,
du står fast och har intet att frukta.
Ja, då skall du förgäta din olycka,
blott minnas den som natten som har förrunnit.
Ditt liv skall stråla klarare än middagens sken;
och kommer mörker på, så är det som en gryning till morgon,
Du kan då vara trygg, ty du äger ett hopp;
du spanar omkring dig och går sedan trygg till vila.
Ja, du får då ligga i ro, utan att någon förskräcker dig,
och många skola söka din ynnest.
Men de ogudaktigas ögon skola försmäkta;
ingen tillflykt skall mer finnas för dem,
och deras hopp skall vara att få giva upp andan."

[1]) Av 25 ställen i Jesajaboken finnas endast 3 i Deuterojesaja, 3 äro osäkert jesajanska (30,12; 32,9 f.), de övriga förekomma i efterexiliska delar.

„Hoppet“ är alltså mera än en förhoppning. Det hänför sig visserligen till framtiden, men uttrycker säkerhet, förtröstan, tillförsikt, visshet. Den som äger hopp, äger inte blott ett brinnande begär att reda sig ur en svår belägenhet, utan trots en svår nutid en fast övertygelse om en bättre framtid. Detta hopp gäller tidigare mestadels en framtid på jorden. (Jfr A. Pott, Das Hoffen im N. T. 1915, sid. 44.) I den senjudiska litteraturen är hoppet däremot, som Pott riktigt anmärker, „ein festes eschatologisches Vertrauen“ (sid. 46). Av det i hans arbete framlagda, så vitt jag kan finna icke fullständiga, materialet må några ställen som exempel anföras. Hen 98,12 heter det: „Wehe euch, die ihr die Werke der Ungerechtigkeit liebt; warum hofft ihr für euch auf Gutes?“ — 98,14: „Wehe euch, die ihr die Worte des Gerechten zu nichte macht; denn ihr werdet keine Hoffnung auf ewiges Leben haben“. — 102,4: „Fürchtet euch nicht, ihr Seelen der Gerechten, und seid voll Hoffnung ihr, die ihr in Gerechtigkeit sterbt“. Det eskatologiska draget framträder även t. ex. II Bar 44,7 ff. „Wenn ihr geduldig ausharrt (den sinnesförfattning som i regel kallas „tro“) in seiner Verehrung und sein Gesetz nicht vergesst, so wandeln sich für euch die Zeiten zum Heil und ihr sollt die Tröstung Zions schauen. — — — — Denn was zukünftig ist, wird herbeigewünscht, und das, was nachher kommt, darauf hoffen wir. Denn es giebt eine Zeit, die nicht vergeht.“ Jfr även det ovan (sid. 67) citerade 51,7, samt 57,2 och 59,10. Betecknade äro även 70,5: „Nicht wird sich die Hoffnung derer, die da hoffen, verwirklichen“ (gäller de gudlösas hopp om räddning); 77,7: „Gnädig ist der, den ihr verehrt, und liebreich ist der, auf den ihr hofft, und treu ist er, wohlzutun“. Hoppet grundas på förbundstroheten hos Gud, — men också hos människor: „Ihr werdet Hoffnung für immer erlangen, wenn ihr vor allem den eitlen Irrglauben (otrohet gentemot Gud) aus eurem Herzen herauswerft.“ (78,6). På samma sätt är det fråga om trohet 83,8: Richtet eure Herzen zurecht, auf das hin, was ihr schon früher geglaubt habt“. — Hoppet framträder på alla dessa ställen som eskatologisk visshet. Denna betydelse är alldeles uppenbar även på ett ställe som IV Esra 7,119 f.: „Denn was hilft es uns, dass uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben? dass uns eine unvergängliche Hoffnung verheissen ist, wenn wir so traurig der Eitelkeit verfallen sind? — — — — Denn ach, wir haben im Leben, da wir

Sünde taten, der Leiden nicht gedacht, die uns nach dem Tode bevorstehen!" — Hoppet är inte en förhoppning, utan fullkomlig visshet om belöning och tröst.[1])

Understundom användes „tron" identiskt med detta eskatologiska „hopp". I Barukapokolypsen heter det: „der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals (på Abrahams tid) geboren, und die Hoffnung, dass die Welt erneuert wird, wurde damals auferbaut" (57,2). Och hos Henok läsa vi de ledmotivlika verkningsfulla satserna: „Hofft, ihr Gerechten, denn plötzlich werden die Sünder vor euch umkommen, und ihr werdet über sie nach eurem Belieben herrschen" (96,1); „Glaubt, ihr Gerechten, dass die Sünder zu Schanden werden und am Tage, wo der Ungerechtigkeit ein Ende gemacht wird, untergehen werden, (97,1). Övertygelsen om domens snara inträffande fyller de fromma med intensiv glädje. Men då domen dröjer, då den inte mera är en levande verklighet i den frommes medvetande, då kommer först försäkringar att den kommer, förklaringar varför den dröjer och utmålningar av dess beskaffenhet, sedan uppmaningar att inte avfalla och slutligen kravet att betrakta domen som viss och leva därefter. Därmed är den dogmatiska tron färdig och „tron" träder i stället för „hoppet" även i det språkliga uttrycket.

De troende. De vilka såsom Abraham troget uppfylla Guds vilja och bida infriandet av hans löften kallas troende, egentligen „trogna" *πιστεύοντες*. Så kallas beroende på sammanhanget dels de som höra till de frommas församling och som dess medlemmar troget fylla lagens fordringar, dels i motsats till hedningarna hela det judiska folket, emedan det som helhet ingått för-

---

[1]) Dessa föreställningar om lagen, förbundstroheten och domen kombineras ofta med den praktiska levnadsvisheten. På äkta judiskt vis anser man att om domen en gång är absolut viss, så handlar var och en i eget intresse, då han fullgör lagens befallningar. Så säger t. ex. Syrak 35,24—36,3 (32,24—33,3):

„Den som litar (*ὁ πιστεύων νόμῳ*) sig på lagen, han aktar på dess bud,
och den som förtröstar (*πεποιθώς*) på Herren, han skall icke lida något men.
Den som fruktar Herren vederfares intet ont,
och kommer han än i frestelse så hjälper Herren honom därur igen.
En vis man hatar icke lagen,
men den som hycklar med den är som ett skepp i stormen.
En förståndig man sätter sin lit till lagen (*ἐνπιστεύσει νόμῳ*)
ja, lagen synes honom tillförlitlig" (*ὁ νόμος αὐτῷ πιστός*).

Jfr även den praktiska nyttighetssynpunkt efter vilken visheten värdesättes i k 1.

bundet med Gud, äger förbundsdokumentet, lagen, och i grunden ock såsom helhet fyller förbundets förpliktelser och därför har att räkna på uppfyllelsen av Guds löften.

Med benämningen „troende“ växla „de heliga“, „de utvalda“, „de rättfärdiga“ osv. I den trängre bemärkelsen finnes ordet företrädesvis i den palästinensiska litteraturen, t. ex. I Mack 2,52. 59; 3,13; Mart. Jes. 2,9; Hen 45,1 (jfr Hen 43.4 och 38; 39,4 ff.; 45,4 ff.; 52,2 f.; 62,11; 70,3; II Bar 54,21). Hit synes mig ännu bruket av *πιστεύειν* höra på ställen som Asc Mosis 4,8; IV Mack 7,21 ff.; 15.24; 17,2. — De troende, de heliga osv. som benämning på judarna överhuvud förekommer speciellt i de judiska delarna av de sibyllinska böckerna, t. ex. Sib. III 724, 775; V 260—285, medan åter andra ställen även i Sib. sannolikt äro att förstå endast om den fromma församlingen (IV 26, 152 ff.; V 161. — Till denna fråga jfr Bousset kap. II, IX, X).

Tro och trohet. Jämför man de två här analyserade riktningarna i senjudendomen, så finner man i den ena *πίστις* såsom *tro* betecknande vad den fromma i närvarande stund har av Gud, allt skildrat i äkta hellenistiska och mystiska formler. Visserligen blir mystiken inom judendomen aldrig mer än en ansats; panteismen, sammansmältningen med gudomen o. a. föreställningar saknas, men mycket för den rent judiska anden främmande ingår i varje händelse i dess uppfattning. I den andra riktningen står *ἐλπίς* i centrum, betecknande vad den fromma har av Gud, tills vidare som ett säkert löfte, framdeles som en realitet, en religiös besittning fullt lika viss och verklig som i föregående fall. Här är *πίστις trohet* och uthållighet, betingelsen för att löftet skall realiseras. I den mystiska frälsningsreligionen består frälsningen i den genom gudomlig meddelelse av övernaturliga krafter åvägabragta oförgängligheten och odödligheten, i den eskatologiska frälsningsreligionen består frälsningen i det av Gud i den nära förestående domen skänkta eviga livet.

Vardera riktningen ingår en organisk förbindelse med tankarna om lagen. Medan lagen av mystiken göres till ett gudomligt väsen, betraktas den av eskatologien i huvudsak som förbundsdokumentet. En karaktäristisk olikhet finnes sedan jämväl i uppfattningen om dess uppkomst, och inspiration. Enligt den ena uppfattningen, för vilken IV Esra 14,39 f. är ett exempel, förtärde Esra en dryck, varefter

„entströmte meinem Herzen Einsicht,
meine Brust schwoll von Weisheit,
meine Seele bewahrte die Erinnerung",

Därpå dikterade Esra i hänryckningstillståndet, full av *πνεῦμα τῆς σοφίας* (Gunkel), de heliga skrifterna. Enligt den andra uppfattningen har Gud själv på den tiden „als der Herrgott noch auf der Erde wanderte" (Duhm) givit stentavlorna i Mose hand eller dikterat lagen för honom (jfr Bousset, Rel. d. Jud. sid. 139 f. 172). Intressant är att dessa olika uppfattningar återspeglas hos Paulus, den förra i Rm 7,14: „Vi veta ju att lagen är andlig", den senare i uppfattningen att den givits genom englars förmedling i Mose hand (Gal 3,19). Den skrivna lagen är blott en explikation av det mellan Gud personligen och Abraham ingångna förbundet med dess förpliktelser (utgångspunkten för bevisföringen Gal 3,15 ff.).

Men jämsides med den mystiska frälsningsreligionen, för vilken lagen är ett gudomligt väsen som skänker oförgänglighet, och den eskatologiska frälsningsreligionen, för vilken lagen är vittnesbördet om förbundet mellan Gud och Israel och därmed om löftet, finnes ännu en tankegång i senjudiskt fromhetsliv: lagen skall efterlevas (jfr Schlatter, Glaube sid. 39 ff.) Och då är lagen inte endast föremål för entusiasm, det lära oss evangelierna. Ty även om man som Filon (jfr Bousset, Rel. d. Jud. sid. 506) kunnat känna sig hänförd och upplyftad även av ceremoniallagen, eller på en del håll till äventyrs kunnat abstrahera från sammanhanget mellan lagen som Guds gåva till liv (Rom 7,10; jfr Syr 17,11) och lagen som sammanfattningen av de konkreta buden, och sålunda kunnat prisa lagen som Guds gåva, medan man led under observansen, (då betraktad som nationell sed, kultiska regler, borgerlig ordning osv.), så visar dock både Jesu ord (Mt 5,17–20) och Paulus' historia, att man på andra håll helt enkelt fattade lagen som boken med buden, eller också djupt kände den oförsonliga motsatsen mellan de två betraktelsesätten och led därunder. Ur denna motsägelse i den senjudiska uppfattningen, motsägelsen mellan det „estetiska" och „etiska", framfödes med Jesus och Paulus ett nytt skede i religionens historia. (Jfr till det föregående även H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum 1908, sid. 8—73) .

III.

Filon.[1] Svårigheterna för en riktig värdesättning av Filon äro i väsentlig mån undanröjda genom Boussets arbete Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb. Filon har i sina skrifter inarbetat en massa skoltraditioner av rent hellenskt ursprung delvis förmedlade genom judendomen, delvis inte. „Diese Quellen, die Philo benutzte, stehen in ihrer gesamten Haltung, ihrer weltoffenen Art und ihrer profanen Grundstimmung dem Geist hellenistischer (skall väl vara hellenischer) Kultur und Philosophie bedeutend näher als Philo selbst, der Verächter des *αὐτοκράτωρ νοῦς* und der *αὐταρκεία* des griechischen Weisen, der weltabgewandte Ekstatiker und Mystiker" (a. a. sid. 153). Det blir härigenom klart varför man vid läsningen av Filon plötsligt känner sig förflyttad från grekisk filosofi till judisk lagfromhet och slutligen hamnar i österländsk mystik. Det sistnämnda är det för Filon mest karaktäristiska, han är en visserligen sympatisk, men föga originell representant för den hellenistiska fromheten[2].

Vad betyder i detta virrvarr *πίστις*? Bousset svarar: „Gott finden heisst glauben" (Rel. d. Jud. sid. 514). Men „tron" är för Filon icke det enda, icke ens det förnämsta uttrycket för att man funnit Gud[3]. Det högsta upplever han i mystik och ekstas, och dessa upplevelser beskriver han ofta utan att tillgripa *πίστις*. Men då han finner ordet i LXX, gör han också bruk av det själv. För att belysa vad han då inlägger i det, väljer jag ur hans omfattande produktion skriften om Abraham (de Abrahamo).

---

[1]) Windelband, Lehrb. sid. 179 ff.; Zeller, Grundriss, sid. 346 ff. — Wendland, Kultur sid. 115 ff. 203 ff.; Bousset, Rel. d. Judentums, 2. Aufl. 1906 sid. 503 ff.; Emil Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 1908; Hans Windisch, Die Frömmigkeit Philos, 1909; Bousset, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915; Bousset, Kyrios Christos, sid. 145 ff. Schlatter, Der Glaube sid. 66 ff.; L. Cohn, Die Werke Philos von Alexandria I—III, 1909 ff.

[2]) Jfr Wendland, a. a. sid. 207; Windisch är alltför hänförd av Filon; Reitzenstein påpekar riktigt sammanhanget mellan Filon och den folkliga fromheten, Zwei rel.-gesch. Fragen sid. 84 ff. och 100. Jfr framför allt H. Leisegang, Der Heilige Geist I, 1. Leipzig-Berlin 1919.

[3]) Bousset, a. a. sid. 516; Schlatter, a. a. sid. 80; Weinel, Theologie d. N. T. sid. 39 — annorlunda Windisch a. a. sid. 27 och 110 f.

Abraham skildras av Filon som den vise, hos vilken småningom förnuftet och dygden vinna herraväldet över det sinnliga. Han lösgör sig alltmer från ärans, rikedomens och maktens lockelser. Ehuru han äger makt, ära och rikedom i rikt mått, fäster han sig inte vid så förgängliga ting, utan har sin livsgrund i det osynliga och andliga. Orubblig möter han även det svåraste som kan övergå en människa, ingenting kan bringa honom ur jämvikt, inte ens befallningen att offra Isak. Med upphöjt filosofiskt lugn finner han sig också i sin hustrus död, så att han väcker förvåning i sin omgivning och verkar genom sitt exempel lugnande även på den. Detta är äkta grekisk *σωφροσύνη* och *ἀταραξία*. Abraham är den stoiske vise. Däri består hans storhet.

Men, säger Filon. detta goda vittnesbörd ger inte endast han Abraham, det finnes uttryckligen uttalat även i skriften (§ 262). Och så citerar har Gn 15,6. Med *πίστις* då det möter honom i G. T. förstår Filon alltså det stoiska idealet av den vises sinnesförfattning och liv [1]). Då han sätter som motsats till *τῷ θεῷ πιστεύειν* förtröstan på allt slags jordiskt gott (263 ff.), då han säger: *μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις* (268), och säger om „tron“ *ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις* (s. st.), eller om dem som „tro“: *οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν* (269), så rör han sig på samma banor som t. ex. Epiktetos. Karaktäristiskt är ytterligare, att Filon just efter det han talat om motsatsen mellan att sätta sin lit till det jordiska och att förtrösta på Gud (*ὅτι ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ, ὁ δ' ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ* 269), fortsätter *ἀλλ' οὐ μόνον τὴν πρὸς τὸ ὂν πίστιν αὐτῷ μαρτυροῦσιν οἱ χρησμοί, τὴν βασιλίδα τῶν ἀρετῶν* (270), d. v. s. skriften tillmäter Abraham inte endast den kungligaste bland alla dygder *πίστις*, utan ger även ett annat hedersomnämnande, i det den kallar honom *πρεσβύτερος*, vilket enligt det följande är benämningen på den som strävat efter *καλοκἀγαθία* och älskat insikt, vishet och gudsförtröstan (*τὸν δὲ φρονήσεως καὶ σοφίας καὶ τῆς πρὸς θεὸν πίστεως ἐρασθέντα*, 271, jfr 274). Det finns alltså även andra möjligheter att uttrycka den ideala sinnesförfattningen än genom *πίστις*. Då Abraham t. ex. får befallningen att offra Isak, så heter det att han, trots att han älskade sitt barn oändligt, inte visade någon sinnesrörelse, ja, icke ens skiftade färg: *γνῶμῃ δ'*

[1]) Wendland, Kultur sid. 42 not 2; Windisch, a. a. sid. 90 f.

ἀνενδότῳ καὶ ἀρρεπεῖ διέμεινεν ἀκλινής, οἷος καὶ πρόσθεν ἦν (170). Och då Gud med beundran såg hans *πίστις*, gav han honom edliga löften *ἕνεκα τοῦ τὴν διάνοιαν ἀκλινῶς καὶ παγίως ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον ἐρηρεῖσθαι* (273). Det kommer för Filon inte an på ordet *πίστις*. Då han råkar på det i texten, begagnar han det även i utläggningen, men han reder sig även utan det.

Men, och det för oss ett steg längre, huru kommer människan till denna orygglighet, denna inre slutenhet och fasta övertygelse? Även här kan Filon ge svar som komma grekerna rätt nära. Han talar, så länge han skildrar den historiska händelsen, om huru Abraham i striden mot de främmande konungarna inte förlitade sig på sina 300 man, utan endast på Gud, som beskyddar den rättfärdiga och kämpar för honom (232). Men i förklaringen bli de nio konungarna *ἡδονή, ἐπιθυμία, φόβος* och *λύπη* samt *ὅρασις, ἀκοή, γεῦσις, ὄσφρησις* och *ἁφή* (236), Abraham däremot förnuftet *(ὁ σωφρονιστὴς λόγος)*, som klätt i sin vapenrustning av dygder, läror och grundsatser angriper dem och segrar (243). Segern tillfaller *λόγος*, emedan det är *ἱερὸς καὶ θεῖος ὄντως*. Men om den grekiska filosofien härvidlag litat på människans egen i förnuftet inneboende kraft att nå det högsta, så är Filon i motsats därtill övertygad om den mänskliga naturens fullkomliga oförmåga (jfr Bousset ovan och i Kyrios Christos sid. 147). Möjlig blir segern endast genom vissheten om och förtröstan på Gud. Endast den för vilken Gud är det vissaste av allt kan nå den självständighet gentemot yttervärlden och det oberoende av allt sinnligt som är idealet. Om detta gudsförhållande talar Filon ofta med utomordentlig värme och innerlighet och skildrar det som trohet. I detta påminner han återigen om Epiktetos, och även om möjligheten att Filon har impulsen till detta från sina fäders religion inte kan avvisas, så synes mig dock antagligare att han även häri är beroende av en strömning inom stoicismen. Därpå tyder inte endast överensstämmelsen på denna punkt med Epiktetos, utan även den omständigheten att han i mycket annat är beroende av stoiskt inflytande. Dock skall hans (och den stoiska etikens) överensstämmelser med de stora israelitiska profeternas etik inte förnekas. Vad Jesaja fordrat och tecknat med några kraftiga drag, det utmålar Filon i praktfulla färger. Men medan Jesaja betraktade det av honom fordrade förhållandet till Jahve som den normala konsekvensen av givna naturliga förutsättningar, finner Filon att denna „tro“ är en svår

och sällsynt sak (de Abr. 262. Q. rer. div. haer. 91 ff. De post. Ca. 43; jfr Bousset, Kyrios Christos sid. 146 f.). Visserligen utropar han *τίνι γὰρ ἄλλῳ πιστευτέον;* (de Abr. 263) och försöker bevisa att Gud är det enda säkra i allt osäkert (263 ff.) och därför: *μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις* (268) och *περὶ δὲ ὧν ὁ θεὸς ὁμολογεῖ, τί προσῆκεν ἀνθρώπους ἢ βεβαιότατα πιστεύειν* (275). Men med dessa retoriska utrop lyckas han inte göra tron på Gud förnuftig och begriplig. Han inser även själv att den är någonting irrationellt. Det högsta beröm Abraham fått av Mose är därför ock att han underkastat sig Guds oskrivna lag (*ὅτι τὸν θεῖον νόμον καὶ τὰ θεῖα προστάγματα πάντα ἐποίησεν,* 275). — Men fullkomlig blev hans „tro" först genom att Gud umgicks med honom *ὡς φίλος γνωρίμῳ διαλεγόμενος* (273). Och detsamma gäller fortfarande. Att „tro" trots att man inte kommit till verkligt gudsumgänge, tron som lydnad och underkastelse, som dogmatiskt försanthållande, är den mest förtjänstfulla gärning en människa kan göra, men sin fullkomning får „tron på Gud" först genom ekstasen, genom skådandet av Gud och genom uppenbarelsen, som skänker den fullkomliga vissheten om honom. Den orubbliga personliga övertygelsen, som gör människan säker och fast i alla livets förhållanden, vinnes inte såsom grekerna menat genom filosofien, utan genom mystik och ekstas — det är även i fråga om *πίστις* skillnaden mellan den grekiska filosofien (jämväl stoicismen, jfr Epiktetos) och Filon (jfr Bousset, Kyrios Christos sid. 147). Den i det föregående ofta omtalade skillnaden mellan hellenskt och hellenistiskt finnes alltså även här. Det som Filon menar med *πίστις* förenar honom alltså med stoa. Hans *πίστις* är varken den gammaltestamentliga förbundstroheten [1] eller hellenismens mystiska tro. Men på frågan huru detta som han ibland uttrycker med *πίστις*, ibland beskriver på annat sätt, skall nås, svarar han med att lovprisa ekstasen och mystiken.

Judiskt och hellenistiskt. Såsom redan nämnts (sid. 9) uttalar Windisch på grund av sin undersökning av Filons språkbruk den förmodan att den „grekiskt-ägyptiska anden" först ur G. T. lärt att den religiösa upplevelsen skall kallas *πίστις*. Även om man med Windisch begränsar detta till att gälla endast själva ordet *πίστις*, icke den sak som därmed betecknas, så skulle dock

[1] Bréhier o. a. a. sid. 224 anser i överensstämmelse härmed, att *πιστός* även då det användes om Gud, bör härledas från grundbetydelsen „tro", icke från „trogen".

judendomen, om den nämnda förmodan är riktig, med en synnerligen betydande beståndsdel ha bidragit till den hellenistiska religiositeten med dess egyptiska, babyloniska, syriska och iranska element. På grund av det ovan sagda synes dock detta antagande osannolikt. „Tron" är i G. T. ingalunda ett centralt begrepp eller ett ofta förekommande ord. Den betydelse vari Filon använder „tron" överensstämmer mera med ordets användning i hellensk och hellenistisk litteratur. Det torde vara riktigare att säga att Filon blivit glatt överraskad av att finna *πίστις* också i LXX, än att han genom läsning av G. T. fått blick för dess användbarhet som religionsfilosofisk term.

Huru små möjligheter den gammaltestamentliga tron haft, att öva inflytande på den hellenistiska världen, bevisas bäst av den omständigheten att den judiska „troheten" under hellenistisk påverkan visar en allt tydligare tendens att helleniseras, att bliva „tro". Fullständig har helleniseringen aldrig blivit, därtill är olikheten mellan judiskt och hellenistiskt för stor. Det judiska gudsbegreppet är personligt, det hellenistiska opersonligt, uppenbarelsen betraktas i judendomen såsom en gång för alla skedd, i hellenismen är den fortlöpande (mystiken), till och med i den mest hellenistiserade judendom är lagen, icke gudamänniskan, uppenbarelsens medlare. Så motsatta varandra som den israelitiska och den hellenistiska världsåskådningen äro, äro ock det israelitiska *ʿmūnā* och det hellenistiska *πίστις*. Ursprunget och utvecklingen av det förstnämnda kunna vi jämförelsevis bra följa (jfr min uppsats i Teol. Tidskr.), frågan om det senare är ett invecklat religionshistoriskt problem. Tydligen har „tron" framträtt redan på iransk mark. Huruvida och i vilken mån inflytanden härifrån bidragit till den i kap. I skildrade förmedlingen av *πίστις* torde dock vara svårt att avgöra.

Iranskt inflytande[1]. I det föregående har Iran nämnts som det säkra eller antagliga urhemmet för vissa i hellenismen gängse

[1]) Använd litteratur: Bousset, Rel. d. Jud.; E. Stave, Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum 1898; Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, übers. v. G. Gehrich, 2. Aufl. 1914 och i Kultur der Gegenwart I, III, 1: Die Religionen des Orients 2. Aufl. 1913: sid. 243 ff.; Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 1921 och i Die hellen. Mysterienrel. — Edv. Lehmann, Zarathustra I—II 1899—1902 och Textbuch zur Religionsgeschichte 1912; E. Reuterskiöld, Zarathustras religionshistoriska ställning 1914; H. Oldenberg i Kultur d. Gt (s. o.) sid. 90 ff.; N. Söderblom i Främmande religionsurkunder I, II.2. 1908. Geldner RGG

föreställningar. Irans inflytande på den ifrågavarande periodens religiösa liv har ock av allt att döma varit synnerligen starkt både inom senjudendomen (Bousset, a. a. sid. 546 ff. 577 ff.) och i den grekisk-romerska världen (Cumont, Die or. Rel. sid. 156 ff.). I det föregående har också nämnts, hurusom Reitzenstein trott sig kunna spåra ursprunget även till formeln „tro, hopp och kärlek" i Iran (sid. 36). Det är alltså skäl att i korthet beröra „tron" även i de persiska religionerna.

Gatha-sångernas „tro" bär tydligt vittnesbörd om de strider som Zarathustras uppträdande gav upphov till. Den religiösa reformationen sammanknöts med kampen mellan det bofasta kulturlivet och det nomadiska livet. Det gällde att avgöra sig för det förstnämnda, dess ideal, dess kult och dess gudar, Ahura Mazda, Vohu Manah, Aša [1]) och Ameša spentas, emot det senare med dess gudomligheter, de onda andarna, drug, daevas och Angra Mainyu. Detta återspeglas av det faktum att de ur grundbetydelsen „välja" (stammen *var*) utvecklade begreppen „låta övertyga sig", „tro" intaga ett så viktigt rum i fromheten. Yašna 32,2 läsa vi (Bartholomaes övers.): „für eure heilige gute Frommergebenheit haben wir uns entschieden; sie soll unser sein". „Tron" är här anslutning till, avgörelse för eller antagandet av en religion och dess gudar. Y. 31,17: „Was ist das grössere, was der Anhänger der Aša oder was der der Drug glaubt?" Profeten är missionär, han bedriver propaganda, hans mål är att omvända: „auf dass ich alle Lebenden überzeugen kann" (Y. 31,3), eller (Söderblom, RU sid. 691) „Medels detta ord skola vi med vår tunga få syndaföljet (Reuterskiöld s. 140: rövarpacket = de nomadiska druganhängarna och daevadyrkarna) att välja det största" (Reuterskiöld: „omvända sig till det högsta, Bartholomae: „zu dem bekehren, was das grösste ist"). Den religiösa anslutningen betraktas som ett på grund av övertygelse träffat val, vilket yttrar sig i bekännandet av anslutningen till den nya sanna och goda guden och i avsvärjandet av de gamla gudarna och onda andarna. Så heter det först (Y. 31,10): „da hat sie unter den beiden den viehzüchtigen Bauer für sich als den ge-

IV 1364. Chr. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch 1905. — W. Brandt, Die Mandäische Religion 1889 och Mandäische Schriften 1893. — Fr. Cumont, Les mystères de Mitra 1902 och Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mitra.

[1]) Till betydelsen jfr Reuterskiöld, a. a. sid. 156 ff.

rechten Herrn auserwählt", och sedan i den zarathujstriska bekännelsen, Fravaráne (från något senare tid; Söderblom, RU sid. 703): „Jag bekänner mig vara allvise-dyrkare, zarathujstrier, djävlafiende, Herren lydig", eller i Frastyie (RU sid. 703 ff.), där den fromme först avsagt sig gemenskapen med de onda andarna, djävlarna osv.: „Den bekännelsen antogo vatten — — — växterna — — — den nyttiga boskapen — — — den bekännelsen antogo alla frälsare (saosjyanter), alla plikttrogna, alla fromma (= fromhetens tre grader, Söderblom RU sid. 780), med den bekännelsen och lydnadsförklaringen („nach diesem Glauben und dieser Lehre", Bartholomae) är jag den Allvises dyrkare. Såsom allvisedyrkare och zarathujstrier bekänner jag mig med pris och bekännelse". Därefter prisar den fromme sin religions huvudpunkter. (Jfr Višprat 5,3: „ich bekenne mich dir, zu dieser (unserer) Religion — — — als ein Mazd,"). „Tron" är val och övertygelse, anslutning till Ahura Mazda och bekännelse, kultisk dyrkan och lydnad för den med denna kult förbundna lagen, innehållande inte endast religiösa och kultiska, utan även sociala och sedliga föreskrifter. — Med tanke på denna skarpt polemiska ton är det naturligt, att den persiska religionen är genomträngd av motsatsförhållandet mellan de fromma och de gudlösa, de troende och de icke troende, heliga och fientliga osv. Redan i världens begynnelse tilltalade den helige anden den fientlige så:

„Icke våra tankar, eller läror, eller sinnesart,
icke vår bekännelse (Bartholomae: Überzeugung), ej heller våra ord, ej heller gärningar,
ej vårt andliga liv (vår religion), icke våra själar stämma överens."
(Söderblom, RU sid. 701).

Bekännelsen personifierad. Den centrala betydelse som bekännelsen haft i gathasångerna behåller den även under senare tid. Till de goda gärningar genom vilka man bäst kommer till himmeln hör enligt en pehleviskrift (Minokart 37, Lehmann, Textbuch sid. 285) att man icke tvivlar att himmel och jord och varje slags välgärning i den kroppsliga och andliga tillvaron härstammar från Auharmazd, att man icke hyser något tvivel angående Mazda-dyrkarenas rena, goda religion eller angående de heliga väsendena. Här förekommer alltså dogmatisk tro, för frälsningen är en bestämd övertygelse nödvändig. — Bekännelsen blir också

ett himmelskt väsen. I den senare avestalitteraturen ingår ett stycke (Yašt 22) som berättar om själens möte efter döden med sin *daēnā*, den personifierade trosbekännelsen, den frommes andliga liv, hans jag, hans religion (jfr Söderblom RU sid. 760 och Lehmann Textb. sid. 273). Denna *daēna* uppträder som en ung vacker kvinna. Det är samma skiftningar som finnas i föreställningarna om Ameša Spentas. „Namnet på var och en av dem kan dels fattas i sin direkt verbala betydelse, dels såsom en egenskap hos Mazda och till och med en egenskap hos hans omedelbara tjänare, dels ock slutligen såsom namn på en gudom" Reuterskiöld sid. 157). Dessa samma skiftningar ha vi funnit i det hellenistiska *πίστις*, vars orientaliska karaktär därigenom än mer framträder.

Manikäismen. „Tron" som gudomlig kraft eller som en sida, ett led (Glieder Gottes) i gudomen jämte kärlek, trohet, ädelmod och vishet, lär även Mani i Fihrist (Lehmann, Textbuch sid. 290, Reitzenstein, Mysterienrel. sid. 122, Iran. Erl. sid. 159 ff.). Jfr även Geffcken, Der Ausg. d. griech.-röm. Heid. sid. 272, där andra manikeiska formler i vilka tron på samma sätt förekommer citeras. Tron uppträder jämte kärlek, fullkomning och *γνῶσις*, eller kärlek, (guds)fruktan och kunskap. Reitzenstein betraktar detta som gammaliranskt. I varje händelse är systemet av fem, tio eller tolv gudomliga krafter det. Däremot växla själva krafterna, och tron är ingalunda konstant ibland dem. Och ehuru tron, såsom redan sagts, redan på iransk mark understundom betraktas som en kraft *(δύναμις)* av det nämnda slaget, och knappast ens i manikeismen kan anses vara beroende av kristet inflytande, måste man dock med en viss försiktighet förhålla sig till möjligheten att hellenismens *πίστις* vore ett direkt lån ur iransk spekulation. Såsom ovan visats måste synonymiteten mellan *πίστις* och *γνῶσις* medföra en parallell utveckling av de två orden, och därmed var redan den mystiska betydelsen hos ordet i hellenismen given. Men möjligen kan det tillskrivas inflytandet av iranskt påverkade kretsar, dels att *πίστις* i sina varierande betydelser starkt kommit att påminna om Ameša Spentas, dels att *πίστις* trots betydelse-likheten med *γνῶσις* här och var bibehölls och inte, vilket även varit möjligt, helt försvann ur hellenismens religiösa terminologi. I Poimandres uppräkning av *δυνάμεις* saknas *πίστις*, det ingår i *γνῶσις θεοῦ* som står i spetsen för räckan (jfr Reitzenstein, Poimandres sid. 231, Iran. Erl. sid.

160). Detsamma är även annars tendensen: *πίστις* är i hellenismen ingalunda ett dominerande ord såsom „troheten“ i stora delar senjudendomen eller „bekännelsen“, „religionen“ i parsismen.

Den mandäiska religionen. Medan mithrareligionen inte ger något bidrag till frågan om „tron“ [1], förekommer i de mandäiska skrifterna *haimanot'*. Denna „tro“ kommer rätt nära „tron“ i vissa senjudiska kretsar [2], i synnerhet Henoks bok. Sålunda uppträder i den första traktaten i h. Genzâ ljuskonungen, omstrålad av ljus, tillbedd, lovad och prisad av alla väsen och konungar; „Sie beten an und preisen und bekennen und huldigen dem Herrn der Grösse, dem hohen Lichtkönig, dessen Glanz und Licht und Herrlichkeit weder Mass noch Zahl noch Ende hat“, han förenar i sig all glans, allt ljus, all klarhet, allt liv, all trohet, allt förbarmande, all barmhärtighet, all skönhet, kunskap, vetenskap och uppenbarelse, all himmelens härlighet: „Der grosse Gott, dessen Macht niemand gemessen hat und niemand begrenzt, und niemand versteht ganz seine Kraft und die Kraft aller seiner Wesen (Welten)“ (pag. 2). I denna ljusvärld har själen sitt hem, dit vandrar den och där väntas den av den stora „troheten“, „das Unterpfand der Solidarität mit dem höchsten, reinen und glücklichen Wesen, nach welchem der Gläubige im Kultus seine Hand ausstreckt“ (Brandt, M. Schriften sid. XI). Denna Gud betraktas ock som „ein Erbarmer und Erlöser aller Gläubigen und ein Aufrichter aller Guten“ (Brandt, M. Rel. sid. 41). — Denna Gud skall man hylla och dyrka, men inte förtrösta på konungar, tyranner och rebeller i denna världen, icke på makt, svärd eller strid, guld eller silver“ (h. 17,6, a. a. sid. 87). „Wenn böses an euch gelangt, ertragt und seid fest in eurem Glauben“ (h. 14,22). „Seid fest und ertragt die Verfolgungen der Welt, bis euer Mass euch erfüllt ist“ (h. 20,17). Brandt anmärker (M. Rel. sid. 89) att denna sekt aldrig missionerat. Det framgår ock av citaten. I stället heter det: „Glaube an den Lichtkönig, dass er existirt und in aller Reinheiten steht“ (h. 213,22), det är „im Glauben stehen“ (v. 129,14). Denna övertygelse, som medför ett troget uppfyllande i synnerhet av religionens kultiska fordringar

[1] Visserligen är mithrareligionen typisk orientalisk frälsningsreligion och Mithra själv en förmedlare mellan den osynliga och okända guden och människorna. Jfr utom ovan nämnda litteratur Kluge i Alte Orient XII. 3. och Böhlig a. a. sid. 89 ff. 93 ff.

[2] Stycken finnas i vilka kristet inflytande sannolikt gjort sig gällande. Jfr Wetter, Der Sohn Gottes“ sid. 85 f. 114.

erhålles genom uppenbarelse (jfr citatet ovan: „Der grosse Gott usw.“ och Brandt, M. Rel. sid. 170). I denna uppenbarelse kommer det dock inte an på kunskapen (ibid.), utan på dopet, troheten och lydnaden (a. a. sid. 171). Uppenbarelsens medlare är Manda d'Haije och de som mottaga den kallas „gerade, gläubige, vollendete *(τέλειοι)*“ (a. a. sid. 74), „Erprobter der Gerechtigkeit“ (a. a. sid. 75) osv. De få mottaga ljuset, de få efter döden leva i ljuset och fröjda sig med ljusväsendena. Så bli de själva ljusväsen.

Härifrån gå tankarna osökt tlll Henok: „Alle die oben im Himmel nicht schlafen, werden ihn preisen, alle Heiligen, die im Himmel sind, werden ihn preisen, ebenso alle Auserwählten, die in dem Garten des Lebens wohnen, jeder Geist des Lichts, der imstande ist zu preisen usw.“ (Hen 61). Likheten är i många stycken alldeles påfallande. Dock skulle jag tveka att sammanställa „tron“ i Henok med mandäiska föreställningar, om inte den i det föregående givna analysen av boken redan visat, att vi i Henok inte ha att göra med rent judisk eller ur judendomen genom utveckling på naturligt sätt härflutet fromhetsliv. Nu blir det nödvändigt, att i stället för att härleda mandäismens „tro“ från senjudendomen betrakta Henok såsom underkastat mandäiskt och iranskt inflytande. Så betraktar även Reitzenstein saken (Ir. Erl. sid. 123). Denna slutsats rubbas inte av Dieterichs uppfattning, om den överhuvud är riktig, (Nekyia, sid. 217 ff.) att vi i Henokbokens helvete ha att göra med orfisk-pythagoreiska tankar. Möjligt är att Henok och den mandäiska litteraturen utan direkta ömsesidiga påverkningar framvuxit ur samma jordmån, men allt talar för att denna då varit befruktad mer av iranska än av grekiska idéer. I fråga om „tron“ är saken klar, i fråga om den leder ingen väg från Hellas till Henok [1]).

Sammanfattning. — Betydelsen av de senast vunna resultaten är för huvudfrågans lösning icke ringa. Det visar sig att Reitzensteins uppfattning om hermesmystiken bekräftar sig till och med beträffande ett begrepp som „tron“, angående vilket man snarast varit böjd att antaga motsatsen. Med hermesmystiken besläk-

[1]) Bousset (Rel. d. Jud. sid. 592) betraktar visheten *(σοφία)* som Spanta Armaiti och övertagen från Persien. Vishetens iraniska ursprung är otvivelaktigt, (jfr Reitzenstein, Iran. Erl. sid. 240) men frågan är även här huruvida vi ha att göra med ett direkt eller ett genom den hellenistiska religionsblandningen förmedlat lån.

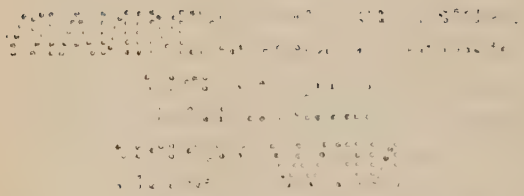
tade idéer ha funnits i vida äldre tider än den då Poimandres nedskrevs. Hermeslitteraturens teosofiska mystik har icke framvuxit under nyplatonskt eller kristet inflytande, utan är en frukt av den gängse, i sina grunddrag vida äldre, av olika orientaliska religiösa idéer och av grekiskt tänkande sammansatta folkliga fromheten, som förblivit okänd och otydlig, emedan de dokument som kunnat sprida ljus över den gått förlorade. Vi ha funnit samma idéer i senjudendomen, men icke som dess ärvda eller självskapade egendom, utan som inträngande främlingar. Det israelitisk-judiska trosbegreppet, sådant det på grundvalen av G. T. måste gestalta sig och även gestaltat sig, som „trohet", finnes i senjudendomen, men icke som det enda. Vid sidan av det förekommer ett annat, „tron", och detta kan icke härledas ur judiska förutsättningar. Det är detsamma som hellenismens πίστις. Därmed är dettas höga ålder till fullo ådagalagt, och de betänkligheter som t. ex. Adolf v. Harnack fortfarande hyser angående hermeslitteraturens användbarhet som exponent för den hedendom som bildar bakgrunden till den framträdande kristendomen (ovan sid. 7) måste betraktas som oberättigade. Hellenismen möter oss icke mera i form av enstaka ord och begrepp som kristendomen lånat, utan som en enhetlig livsåskådning och grundsyn, som i olika nyanser och på olika vägar tränger sig fram. Den har funnits som en gentemot judendomen självständig andlig företeelse, den har på ett djupt ingripande sätt influerat senjudendomen och omskapat den, den visar sig hos Filon och Porfyrios, den uppträder i drag som inte kunna missförstås i den äldre munklitteraturen, som ju till stor del använder ursprungligen hedniska berättelser och anekdoter (sid. 46), den finnes i de åskådningar på vilka hela munkväsendet bygger, kort sagt, det finnes någonting som vi kunna kalla hellenistisk mystik, en mystisk-teosofisk världs- och livsåskådning med ett egenartat fromhetsliv och en egenartad religiositet, som skarpt skiljer sig inte endast från den genuina judendomen, utan ock från både den klassiska hellenska och olika former av det hellenistiska tidevarvets fromhetsliv och tänkande.

På vilka vägar denna mystik erhållit sina idéer, är en fråga för sig, och måste beträffande varje enskilt begrepp särskilt undersökas. Både Bousset (GGA 1914 sid. 752) och Reitzenstein (GGA 1918 sid. 269) finna i hermeslitteraturen judiskt inflytande, och möjligt är att, såsom Reitzenstein tänker sig saken, iranska

idéer genom senjudendomens förmedling kommit in i hermeslitteraturen och till Filon. Beträffande „tron“ är detta dock mycket osäkert. Visserligen ha vi en tydlig linje från Iran över mandäismen och Henoks bok till de i koptisk översättning bevarade gnostiska skrifterna (Pistis Sofia o. a.; se del II sid. 93 ff.), men vittnesbörden om den typiskt teosofisk-mystiska „tron“ äro icke lika tydliga. Filon som annars i fråga om hellenistisk färg står ungefär mitt emellan den helleniserade senjudendomen och hermesfromheten (Bousset och Reitzenstein o. a. st.), är i detta stycke en negativ instans.

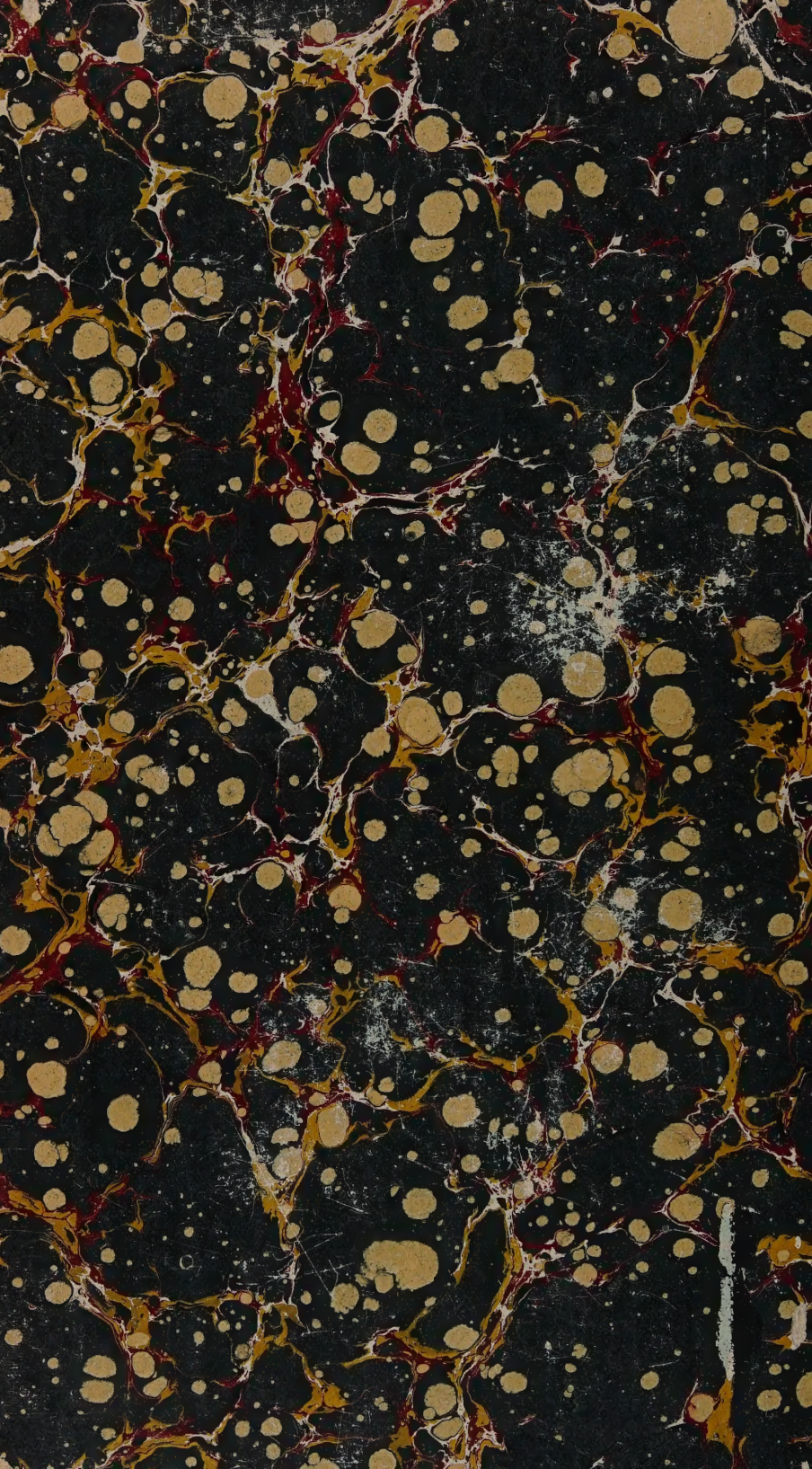
I en av den skildrade hellenistiska fromheten genomsyrad värld uppstod kristendomen. I den tillkämpade den sig den ställning den erhöll, i den genomgick den ock sin första utveckling. Därmed ställas vi inför den häftigt omstridda och på olika sätt besvarade frågan, i vilken mån jämväl kristendomen i sin begynnelse och i sin fortskridande utveckling befinnes vara beroende av denna hellenistiska religiositet. I detta sammanhang begränsas frågan till att gälla en enda ordgrupp. Men denna detalj är en av de viktigaste och berör det centralaste i kristendomen.

GAN THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK



234.2S
G997
V.1

Gyllenberg, R.

Pistis

234.2S
G997
V.1